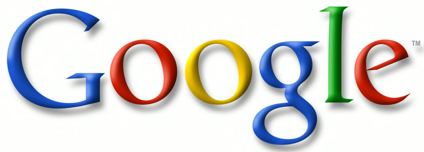
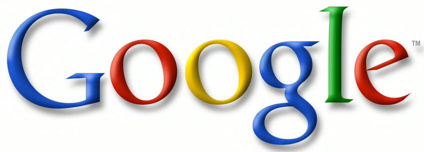

Google






DOMI- NUS ILLU
MINA TIO MEA
Taylor Institution.
1866.

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

von Thales bis auf die Gegenwart.

Erster Theil.

Das Alterthum

(die vorchristliche Zeit).

Von

Dr. Friedrich Ueberweg,

ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.

ESM&S

Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage.

Berlin 1865.

Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn.

(Kochstrasse 69.)

Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

des Alterthums.

Von

Dr. Friedrich Ueberweg,
ausserord. Professor der Philosophie an der Universität zu Königsberg.



Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage.

Berlin 1865.
Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn.
(Kochstrasse 69.)

Vorwort zur ersten Auflage.

Zur Abfassung eines Grundrisses der Geschichte der Philosophie habe ich mich vornehmlich durch den mir von der Verlagshandlung geäusserten und zugleich mich selbst erfüllenden Wunsch bestimmt gefunden, einem offenbaren Bedürfniss der Studirenden entgegenzukommen, für welches seit dem Veralten des Tennemann'schen Compendiums wenig geschehen ist.

Eine Fülle von Material — nur Wesentliches, aber auch nach Möglichkeit alles Wesentliche — soll in diesem Grundriss in concisester Form dem Leser geboten werden, damit der mündliche Vortrag zur freien dialektischen Entwickelung der philosophischen Gedanken einen um so unbeschränkteren Spielraum gewinne. Von den zahlreichen Streitfragen, welche noch gegenwärtig die Forscher beschäftigen, sind die wichtigsten in soweit, als die Form des Grundrisses es zuliess, erwähnt worden. In der Angabe der neueren Litteratur habe ich mir Annäherung an Vollständigkeit, in der Angabe der älteren aber eine zweckmässige Auswahl des noch nicht ganz Veralteten zur Aufgabe gesetzt.

Von dem gegenwärtig verbreitetsten Lehrbuche, der Schweglerschen „Geschichte der Philosophie im Umriss“ (Stuttgart 1848 u. ö), unterscheidet sich das vorliegende Werk durch das Bestreben, nicht

nur die allgemeine Tendenz der philosophischen Systeme scharf und klar zu charakterisiren, sondern auch auf die von den verschiedenen Philosophen in den einzelnen Zweigen der Philosophie aufgestellten Hauptlehren näher einzugehen und zugleich die bei Schwegler ganz ausgeschlossenen — und auch in seiner „Geschichte der griechischen Philosophie" (hrsg. von C. Köstlin, Tübingen 1859) nur sporadisch gegebenen — litterarischen Notizen mitzutheilen.

Mit der didaktischen Verwerthung der Resultate der wissenschaftlichen Forschung auf dem Gebiete der Philosophie der Griechen habe ich in einzelnen Partien den wissenschaftlichen Zweck zu vereinigen gesucht, mich auch hier nach Möglichkeit an dem Werke der Forschung selbst zu betheiligen.

Eine Ergänzung des vorliegenden Grundrisses der Geschichte der Philosophie der vorchristlichen Zeit durch einen gleichartigen Grundriss der Geschichte der Philosophie der christlichen Zeit gedenke ich nächstens zu veröffentlichen.

Königsberg, im August 1862.

F. Ueberweg.

Vorwort zur zweiten Auflage
des ersten Theils.

Die Hoffnung einem wirklichen Bedürfniss entgegenzukommen, welche mich zu der Herausgabe dieser Schrift bestimmte, hat mich nicht getäuscht. Das Buch hat rasch in weitem Kreise eine so günstige Aufnahme gefunden, dass ich für geboten erachten musste, bei der Reproduction an der ursprünglichen Form im Wesentlichen festzuhalten. Doch habe ich den Inhalt dieses Theiles durchgängig revidirt und wo es noth that, ergänzt und berichtigt, die seit 1862 gewonnenen Resultate eigener und fremder Forschung aufgenommen, die litterarischen Angaben bis zur Gegenwart fortgeführt und einzelne Partien, besonders in der Darstellung der ersten Periode, durch reichlichere Mittheilung von Stellen aus den Quellenschriften erweitert.

Möge der Grundriss in dieser neuen Bearbeitung noch um so mehr seinem Zweck entsprechen.

Königsberg, im Juli 1865.

F. Ueberweg.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

Ueber den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hülfsmittel der Geschichte der Philosophie.

Die Philosophie der vorchristlichen Zeit.

Die Philosophie der Griechen.

Erste Periode der griechischen Philosophie.

Die vorsophistische Philosophie oder die Vorherrschaft der Kosmologie.

Zweite Periode der griechischen Philosophie.

Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker oder die Begründung und Vorherrschaft der Anthropologie als der Lehre von dem denkenden und wollenden Subject (Logik und Ethik).

Dritte Periode der griechischen Philosophie.

Die Neuplatoniker und ihre Vorgänger oder die Vorherrschaft der Theosophie.

Anhang.

Tabelle über die Succession der Scholarchen in Athen.



Einleitung.

Ueber den Begriff, die Methode und die allgemeinen Quellen und Hülfsmittel der Geschichte der Philosophie.

§ 1. **Der Begriff der Philosophie** ist historisch aus den Begriffen geistiger Auszeichnung überhaupt und insbesondere theoretischer Bildung hervorgegangen. Er pflegt sich in den einzelnen Systemen nach deren eigenthümlichem Charakter zu modificiren; doch wird in diesen allen die Philosophie unter den Gattungsbegriff Wissenschaft gestellt, und in der Regel von den übrigen Wissenschaften durch das specifische Merkmal unterschieden, dass sie nicht auf irgend ein beschränktes Gebiet und auch nicht auf die Gesammtheit aller Gebiete nach deren vollem Umfange, sondern auf das Wesen, die Gesetze und den Zusammenhang alles Wirklichen gehe. Diesem gemeinsamen Grundzuge in mannigfachen Auffassungen der Philosophie entspricht die Definition: die Philosophie ist die Wissenschaft der Principien.

Die Worte: *φιλόσοφος*, *φιλοσοφία*, *φιλοσοφεῖν* finden sich bei Homer und Hesiod noch nicht. Das Wort *σοφίη* gebraucht Homer (Il. XV, 412) von der Kunst des Zimmermanns. Bei Hesiod steht in gleichem Sinne (Op. 651): *ναυτιλίης σεσοφισμένος*. Spätere gebrauchen *σοφία* auch von der Tüchtigkeit in der Tonkunst und Dichtung. Bei Herodot heisst *σοφός* ein Jeder, der sich durch irgend eine Kunst oder Geschicklichkeit vor der Menge hervorthut. Die sogenannten sieben Weisen werden von ihm (I, 29 u. ö.) als *σοφισταί* bezeichnet; auch Pythagoras ist ihm (IV, 95) ein *σοφιστής*. Die Composita *φιλοσοφεῖν* und *φιλοσοφία* lassen sich zuerst bei Herodot nachweisen. Herod. I, 30 sagt Krösus zu Solon: ich habe gehört, dass du *φιλοσοφέων* (Bildung suchend) viele Länder um der Betrachtung willen durchwandert hast; ebend. I, 50 wird *φιλοσοφία* auf die Kenntniss der Gestirne bezogen. Thucydides lässt (II, 40) den Perikles in der Grabrede sagen: *φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*, wo *φιλοσοφεῖν* das Streben nach Geistesbildung, zuhöchst nach wissenschaftlicher Bildung, bezeichnet. So bestätigt sich für diese Zeit der Ausspruch des Cicero: omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est. Diese allgemeinere Bedeutung hat das Wort

auch später neben derjenigen, die es als Terminus gewann, noch lange behalten. Vgl. Haym in Ersch und Gruber's Encycl. der Wiss. u. Künste, III, 24, Leipz. 1848, Artikel Philosophie; Eisenmann, über Begriff und Bedeutung der *σοφία* bis auf Sokrates, Progr. des Wilh.-Gymn., München 1859.

Die Philosophie als Wissenschaft soll zuerst Pythagoras mit dem Worte *φιλο-* 2
σοφία bezeichnet haben. Die Angabe, welche wir darüber bei Cicero (Tusc. V, 3), Diogenes Laërtius (I, 12; VIII, 8) und Anderen vorfinden, stammt nach des Diogenes Angabe von Heraklides dem Pontiker, einem Schüler Plato's, her, von dem sie auch der Alexandriner Sosikrates (Diog. L. VIII, 8) entnommen zu haben scheint. Cicero lässt den Pythagoras in einer Unterredung mit Leon, dem Herrscher von Phlius, sagen: raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur: hos se appellare sapientiae studiosos (id est enim philosophos). Als Grund dieser Benennung wird bei Diog. Laërt. (I, 12) nach Heraklides beigefügt, weise sei kein Mensch, sondern nur Gott. Ob die Erzählung historische Wahrheit habe, ist ungewiss; schon Meiners (Gesch. der Wiss. in Griech. u. Rom, Bd. I, S. 119) und neuerdings Haym (Allgem. Encycl. der Wiss. u. Künste, h. v. Ersch u. Gruber, III, 24, Leipz. 1848, S. 3), Zeller (Philos. der Griechen, 2. Aufl., Bd. I, 1856, S. 1) und Andere haben daran gezweifelt; wahrscheinlich ist sie nur eine von Heraklides ausgegangene Uebertragung eines Sokratisch - Platonischen Gedankens (s. unten) auf Pythagoras (vielleicht als poetische Scenerie, welche Spätere für historisch nahmen). Zu dem ungebrochenen Vertrauen des Pythagoreismus auf die Kraft wissenschaftlicher Forschung und zu der ungetrennten Einheit seiner theoretischen und praktischen Tendenz stimmt nicht wohl die Sokratische Bescheidenheit des Verzichts auf die Weisheit und die Platonisch - Aristotelische Bevorzugung der reinen Theorie vor jeder Praxis und selbst vor dem ethisch - politischen Handeln. Die Naturphilosophen, welche das All *κόσμος* nennen, was nach Diog. Laërt. (VIII, 48) zuerst von den Pythagoreern geschehen ist, heissen bei Xenophon (Memor. I, 1, 11) *σοφισταί*, bei Plato (Gorg. p. 508 A. ed. Steph.) *σοφοί*, ohne irgend eine Andeutung, dass die Pythagoreer selbst nicht Weise, sondern Weisheitsfreunde hätten genannt werden wollen. (Auch in den erhaltenen Fragmenten der dem Pythagoreer Philolaos zugeschriebenen Schrift dient zur Bezeichnung der astronomisch-philosophischen Erkenntniss der Ordnung, die im Weltall herrsche, nicht das Wort *φιλοσοφία*, sondern *σοφία*, Stob. Ecl. I, 23; vgl. Boeckh, Philolaos, S. 95 und 102 f.).

Sokrates nennt sich im Xenophontischen Convivium (I, 5) *αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας*, im Gegensatz zu dem Sophistenschüler Kallias. In den Memorabilien findet sich *σοφία* häufig, *φιλοσοφία* selten. Nach Mem. IV, 6, 7 ist *σοφία* mit *ἐπιστήμη* gleichbedeutend. Die menschliche Weisheit ist Stückwerk; das Grösste haben die Götter sich selbst vorbehalten (ebend. und I, 1, 8). Wir dürfen diesen Gedanken um so zuversichtlicher dem historischen Sokrates zuschreiben, da er auch in der von Plato aufgezeichneten Apologie (p. 20 u. 23) wiedererscheint, wo Sokrates sagt, er möge vielleicht weise (*σοφός*) sein in der menschlichen Weisheit, aber diese sei gering, und in Wahrheit sei nur der Gott weise zu nennen. In der Platonischen Apologie deutet Sokrates (p. 25) den auf die Anfrage des Chaerephon erfolgten Ausspruch des Orakels, dass Niemand weiser als Sokrates sei, dahin: *ὅτι οὗτος... σοφώτατός ἐστιν, ὅςτις ὥςπερ Σωκράτης ἔγνωκεν, ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν*, er nennt (p. 28 sq.) die Prüfung seiner selbst und Anderer, wodurch er die schimpfliche Selbsttäuschung, zu wissen, was man nicht wisse, zerstöre, sein *φιλοσοφεῖν*, und findet eben darin seine Lebensaufgabe: *φιλοσοφοῦντά με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτόν τε καὶ τοὺς ἄλλους*. Da die Weisheit des Sokrates das Bewusstsein des Nichtwissens war, nicht das der positiven stufenweisen Annäherung

an die Wahrheit, so konnte sich bei ihm noch nicht φιλοσοφία im Unterschiede von σοφία als Terminus fixiren; so weit ihm die Weisheit als erreichbar erschien, konnte er sich auch der Worte σοφός und σοφία (ἀνθρωπίνη) bedienen. Die früheren Denker nennt Sokrates in der Apologie mehr ironisch σοφούς (wie namentlich die Sophisten), mehr im ernsten Sinne aber φιλοσοφοῦντας (Apol. p. 23). Jedoch bleibt ungewiss, ob sich Plato in der (im Wesentlichen wahrscheinlich an die wirkliche Vertheidigungsrede des Sokrates sich treu anschliessenden) Apologie im Einzelnen überall streng an die Redeweise des historischen Sokrates gebunden habe. Bei Sokratikern erscheint φιλοσοφία bereits als Terminus. Xenophon redet (Memor. I, 1, 19) von Männern, die zu philosophiren behaupten (φάσκοντες φιλοσοφεῖν), worunter wahrscheinlich eine Schule von Sokratikern, und zwar die des Antisthenes, zu verstehen ist.

Plato spricht an mehreren Stellen (Lysis p. 218 A ed. Steph.; Phaedr. p. 278 D; Conviv. p. 203 E) den Gedanken aus, welchen Heraklides der Pontiker dem Pythagoras zuschreibt, dass Weisheit nur dem Gotte zukomme, für den Menschen aber es sich gezieme, weisheitsliebend (φιλόσοφος) zu sein; im Lysis und im Conviv. wird der Gedanke so ausgeführt, dass weder der, welcher schon weise (σοφός) sei, noch auch der Ungelehrige (ἀμαθής) philosophire, sondern der, welcher in der Mitte stehe. Zur bestimmtesten Ausprägung gelangt die Terminologie in den (wahrscheinlich spät und wohl erst von einem Schüler Plato's verfassten) Dialogen Sophistes (p. 217 A) und Politicus (p. 257 A, B), wo im Sinne einer aufsteigenden Rangordnung ὁ σοφιστής, ὁ πολιτικός und ὁ φιλόσοφος zusammengestellt werden. Die Philosophie ist nach Plato (Euthydem. p. 288 D) κτῆσις ἐπιστήμης, und die Weisheit selbst (σοφία) ist (nach Theaetet. p. 145 E) identisch mit der ἐπιστήμη. Das Wissen
3 (ἐπιστήμη) geht auf das Ideelle als auf das, was wahrhaft ist, die Meinung oder Vorstellung (δόξα) dagegen auf das Sinnliche als auf das, was dem Werden und dem Wechsel unterworfen ist (de rep. V, p. 477 A). Demgemäss definirt Plato (de rep. V, p. 480 B): τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλητέον; oder (de rep. VI, p. 484 A): φιλόσοφοι οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι. In einem weiteren Sinne fasst Plato den Begriff der Philosophie so, dass auch die positiven Wissenschaften unter denselben fallen, Theaet. p. 143 D: περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν.

Denselben Doppelgebrauch des Wortes finden wir auch bei Aristoteles. Zur φιλοσοφία im weiteren Sinne (Metaph. VI, 1, p. 1026 A, 18 ed. Bekker u. ö.), wofür selten (Metaph. XI, 4 fin., 1061 B, 33) σοφία vorkommt, d. h. zur Wissenschaft überhaupt, gehört auch die Mathematik und Physik und Ethik und Poëtik; die φιλοσοφία im engeren Sinne aber (Metaph. XI, 4, 1061 B, 25), die Aristoteles in der Regel näher als πρώτη φιλοσοφία (Metaph. VI, 1, 1026 A, 24 und 30; XI, 4, 1061 B, 19) oder als σοφία (Ethic. Nicom. VI, 7, 1141 A, 16 ff.; Metaph. I, 1, 981 B, 28; I, 2, 982 A, 6) bezeichnet, ist ihm diejenige Doctrin, die wir heute Metaphysik zu nennen pflegen, nämlich die Wissenschaft, welche auf das Seiende als solches (τὸ ὂν ᾗ ὄν, Metaph. VI, 1, 1026 A, 31; XI, 3, 1060 B, 31; XI, 4, 1061 B, 26), nicht auf irgend ein einzelnes Gebiet allein, gerichtet ist, also die obersten Gründe oder Principien (insbesondere die Materie, die Form, die wirkende Ursache und den Zweck) von allem Existirenden betrachtet. Metaph. I, 2, 982 B, 9: δεῖ γὰρ ταύτην (τὴν ἐπιστήμην) τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν. Den Plural φιλοσοφίαι gebraucht Aristoteles theils in dem Sinne: philosophische Doctrinen (Metaph. VI, 1, 1026 A, 18, wo die μαθηματική, φυσική und θεολογική als die drei φιλοσοφίαι θεωρητικαί bezeichnet werden, vgl. Ethic. Nicomach. I, 4, 1096 B, 31, wo von der Ethik eine andere philosophische Doctrin, ἄλλη φιλοσοφία, unterschieden

1*

wird, die nach dem Zusammenhange der Stelle die Metaphysik sein muss), theils in dem Sinne: philosophische Richtungen oder Systeme, Weisen des Philosophirens (Metaph. I, 6, 987 A, 29: *μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία*).

Die Stoiker definiren (nach Plutarch. de plac. philos. I, prooem.) die Weisheit (*σοφία*) als die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, die Philosophie (*φιλοσοφία*) aber als das Streben nach der Tugend (Tüchtigkeit im theoretischen und praktischen Sinne) auf den drei Gebieten der Physik, Ethik und Logik. Vgl. Senec. Epist. 89, 3: philosophia sapientiae amor et affectatio: ibid. 7: philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. Die stoische Begriffsbestimmung der Philosophie hebt die Grenze auf, welche bei Plato die Ideologie, bei Aristoteles die Metaphysik von den übrigen Doctrinen scheidet und umfasst die Gesammtheit der wissenschaftlichen Erkenntniss nebst ihrer Beziehung zum sittlichen Leben. Doch beginnen bereits positive Wissenschaften (wie namentlich die Grammatik und die Mathematik und Astronomie) sich abzuzweigen.

Epikur erklärt die Philosophie für das rationelle Erstreben der Glückseligkeit. Sext. Empir. adv. Math. XI, 169: *Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.*

Da spätere Bestimmungen des Begriffs der Philosophie bis auf die neuere Zeit hin sich immer wieder an die angeführten angelehnt haben und desshalb hier übergangen werden dürfen, so ist zunächst die in der Leibnitzisch-Wolffischen Schule geltende Definition zu erwähnen. Christian Wolff stellt (Philos. rationalis, disc. praelim. § 6) folgende Erklärung als eine von ihm selbst gefundene auf: (cognitio philosophica est) cognitio rationis eorum, quae sunt vel fiunt, unde intelligatur, cur sint vel fiant; (ebend. § 29:) philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt. Offenbar ist diese Definition der Platonischen und Aristotelischen verwandt, sofern sie auf den vernunftgemässen Grund (ratio) und auf die Ursachen, durch welche die Objecte und Vorgänge möglich werden, die Philosophie bezieht; sie enthält nicht die Einschränkung auf die primitiven Ursachen, so dass Wolffs Begriff der Philosophie der weitere ist, worin aber wiederum (wie bei Plato und Aristoteles, sofern diese *φιλοσοφία* im weiteren Sinne als mit *ἐπιστήμη* gleichbedeutend gebrauchen) die Abgrenzung gegen die positiven Wissenschaften (insbesondere gegen die mathematischen) fehlt. In dieser letzteren Beziehung sucht Kant eine schärfere Bestimmung zu gewinnen.

Kant theilt (Krit. der reinen Vern., Methodenl., 3. Hauptst.) die Erkenntniss
überhaupt ihrer Form nach ein in die historische (cognitio ex datis) und die rationale
(cognitio ex principiis), und die letztere wiederum in die mathematische (Vernunft-
erkenntniss aus der Construction von Begriffen) und die philosophische (Vernunft- 4
erkenntniss aus Begriffen als solchen). Die Philosophie nach ihrem Schulbe-
griff ist ihm das System aller philosophischen Erkenntnisse, nach ihrem Welt-
begriff aber die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntniss auf die
wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae).

Herbart definirt (Einl. in die Philos. § 4 f.) die Philosophie als Bearbeitung der Begriffe. Diese Bearbeitung ist theils Verdeutlichung, theils Berichtigung, theils Ergänzung durch Werthbestimmungen; die Hauptzweige der Philosophie sind demnach Logik, Metaphysik und Aesthetik. (Die Aesthetik im Herbartschen Sinne umfasst theils die Ethik, theils die Aesthetik in dem engeren Sinne, wie das Wort sonst üblich ist; den weiteren Begriff würde der freilich von Herbart nicht gebrauchte Ausdruck Timologie bezeichnen.)

Nach **Hegels** formell durch **Fichte** und materiell durch **Schelling** angebahnter Lehre (Encycl. § 14) ist die Philosophie die Wissenschaft des Absoluten in der Form dialektischer Entwickelung.

Auch auf solche Richtungen, welche die Principien für nicht erkennbar erklären, kann die oben aufgestellte Definition der Philosophie Anwendung finden, da die Untersuchung über die Erkennbarkeit der Principien gerade der Wissenschaft von den Principien selbst angehört, und diese Wissenschaft demnach auch dann noch besteht, wenn sie sich auf den Versuch des Nachweises der Unerkennbarkeit der Principien reducirt.

Definitionen, welche die Philosophie auf ein bestimmtes Gebiet einschränken (wie namentlich die in neuester Zeit zu einer gewissen Geltung gelangte Erklärung, die Philosophie sei die Wissenschaft des Geistes), entsprechen mindestens nicht dem universellen Charakter der bisherigen grossen Systeme der Philosophie und würden sich zu Normen einer geschichtlichen Darstellung derselben jedenfalls nicht eignen. Vgl. des Verfassers Abhandlung über die Begriffe der Philosophie in der von Imman. Herm. Fichte, Ulrici und Wirth hrsg. Zeitschr. für Philosophie und philos. Kritik, Bd. XLII, Heft 2, Halle 1863, S. 185—199.

§ 2. Die **Geschichte** im **objectiven** Sinne ist der Process der zeitlichen Entwickelung der Natur und des Geistes. Die Geschichte im **subjectiven** Sinne ist die Erforschung und Darstellung dessen, was der Geschichte im objectiven Sinne angehört.

Die griechischen Worte *ἱστορία* und *ἱστορεῖν* bezeichnen, da sie von *εἰδέναι* stammen, nicht die Geschichte im objectiven Sinne, sondern die subjective Thätigkeit des Erforschens der Thatsachen. Das deutsche Wort geht auf das Geschehene, hat also ursprünglich die objective Bedeutung. Nicht alles wirklich Geschehene gehört jedoch der Geschichte an, sondern nur dasjenige, welches für die Gesammtentwickelung von wesentlicher Bedeutung ist. Die **Entwickelung** lässt sich definiren als die successive Realisirung des Wesens in einer Stufenfolge von Erscheinungen. Ihre **Form** pflegt das Auseinandertreten in Gegensätze und deren Aufhebung und Vermittlung zu einer höheren Einheit zu sein (was sich z. B. in der Entwicklungsreihe von Sokrates, den sogenannten einseitigen Sokratikern und Plato deutlich bekundet).

Durch das Studium der Geschichte erneuert sich in dem Einzelnen gleichsam in verjüngtem Maassstabe das Gesammtleben des Geschlechts. Der geistige Besitz der jedesmaligen Gegenwart ruht gleich dem materiellen auf dem Erwerbe der Vergangenheit; einen gewissen Antheil an diesem Gemeingut erlangt ein Jeder auch ohne das historische Bewusstsein, aber der Gewinn wird um so umfassender und gediegener, je mehr dieses sich erweitert und vertieft. Den wahrhaften Fortschritt zu höheren Stufen begründet nur diejenige Production, welche die aneignende Reproduction der vorangegangenen Arbeit des Geistes zur Voraussetzung hat.

§ 3. Die **Methoden der Geschichtsbetrachtung** (von Hegel in die naive, reflectirende und speculative eingetheilt) lassen sich nach dem Vorwiegen der einfachen Zusammenstellung des
5 Stoffes, oder der Prüfung der Glaubhaftigkeit der Ueberlieferung, oder des Strebens nach dem Verständniss der Ursachen und der Bedeutung des Geschehenen als die empirische, kritische und philosophische bestimmen. Die Bestandtheile des philosophischen Verständnisses sind: die Erklärung des Zusammenhangs und die Beur-

theilung des Werthes der geschichtlichen Erscheinungen. Auf den causalen Zusammenhang geht die genetische Betrachtung. Die Beurtheilung des Werthes findet den Maassstab entweder unmittelbar in dem Bewusstsein des urtheilenden Subjectes, oder in der eigenen Tendenz des zu beurtheilenden Objectes, oder endlich in der Gesammtentwickelung, welcher sowohl das historische Object, als auch das Bewusstsein des urtheilenden Subjectes, jedes auf seiner Stufe, als ein integrirendes Moment angehört; es unterscheiden sich hiernach die materiale, die formale und die speculative Würdigung. Die vollendete Geschichtsdarstellung beruht auf der Vereinigung aller jener methodischen Elemente.

Die Geschichtsschreiber der Philosophie im späteren Alterthum, wie auch die frühesten unter den neueren, befolgen vorwiegend die Methode der blossen empirischen Zusammenstellung des Materials. Die kritische Sichtung ist zumeist in der neueren Zeit durch Philologen und Philosophen geübt worden. Die Einsicht in den Causalzusammenhang und in den Werth der verschiedenen Systeme wurde von Anfang an und schon vor den Versuchen ausführlicher Gesammtdarstellung erstrebt und für die ältesten Philosophien bereits durch Plato und Aristoteles begründet; ihre Erweiterung und Vertiefung aber ist eine Aufgabe, zu deren Lösung jedes Zeitalter seinen Beitrag zu liefern versucht hat und auch nach den grossen Leistungen der neueren Philosophen, welche die Geschichte der Philosophie als Entwickelungsgeschichte dem Verständniss zu erschliessen streben, noch immerfort wird liefern müssen. Die subjective Würdigung nach der unmittelbar als Maassstab angelegten philosophischen (und theologischen) Doctrin des Historikers ist in der neueren Zeit besonders durch Leibnitzianer (wie Brucker u. A.) und Kantianer (wie namentlich Tennemann), die formale Kritik durch Schleiermacher (besonders in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre) und seine Nachfolger (namentlich durch Brandis, weniger durch Ritter, der mehr auch materiale Kritik übt), die speculative Betrachtung endlich durch Hegel (in seiner Gesch. der Philosophie und Philosophie der Geschichte) und seine Schule geübt worden.

Die vielverhandelte Frage, ob die Geschichte der Philosophie vermittelst unseres eigenen philosophischen Bewusstseins zu verstehen, oder umgekehrt dieses vermittelst des historischen Studiums zu erweitern und zu berichtigen sei, erledigt sich dahin, dass beides geschehen müsse, jedes zu seiner Zeit. Die philosophische Bildungsstufe, die der Einzelne vor seiner Bekanntschaft (oder doch vor seiner genaueren Vertrautheit) mit der Geschichte der Philosophie schon erreicht hat, soll durch dieses Studium erhöht und geläutert werden; danach aber muss umgekehrt das bereits mittelst der Geschichte durchgebildete philosophische Bewusstsein für ein tieferes und wahreres Verständniss der Geschichte sich fruchtbar erweisen.

§ 4. Die zuverlässigsten und ausgiebigsten Quellen unserer Kenntniss der Geschichte der Philosophie bilden die auf uns gekommenen Schriften der Philosophen, demnächst die erhaltenen Fragmente, sofern deren Echtheit gesichert ist. Unter den Berichten über philosophische Lehren, die uns nicht in der eigenen Darstellung ihrer Urheber zugänglich sind, sind diejenigen für die

6 gesichertsten zu halten, welche unmittelbar auf die Schriften der Philosophen sich gründen, demnächst die Berichte unmittelbarer Schüler über mündliche Aussagen. Ist die Tendenz des Schriftstellers, dessen Angaben uns als Quellen dienen, (oder des sogenannten „Zeugen“) nicht die historische der Berichterstattung, sondern die philosophische der Prüfung der Wahrheit der von ihm erwähnten Lehren, so ist die sorgsame Ermittelung des eigenen Gedankenganges des Urhebers dieser Lehren und die Prüfung des Sinnes der einzelnen Aeusserungen in diesem Zusammenhange eine unerlässliche Bedingung der historischen Verwerthung der Angaben. Nächst den Quellen, woraus der „Zeuge“ schöpfte, und der Tendenz seiner Schrift ist seine eigene philosophische Durchbildung und Befähigung zum Verständniss der betreffenden Lehren das wesentlichste Kriterium seiner Glaubwürdigkeit. Der Werth der Hülfsmittel zur Erlangung der Kenntniss und des Verständnisses der Geschichte der Philosophie bestimmt sich theils nach dem Maasse der Genauigkeit in der Mittheilung und Schärfe in der Prüfung des Materials, theils nach dem Maasse der Einsicht, mit welcher in denselben aus der Gesammtheit der philosophischen Gedanken das Wesentlichste ausgehoben und sowohl der Zusammenhang des einzelnen Systemes in sich, als auch die Entwickelungsfolge der verschiedenen philosophischen Standpuncte dargelegt wird.

Ueber die Litteratur der Geschichte der Philosophie handeln namentlich: Joh. Jonsius, de scriptoribus historiae philosophicae libri quatuor, Francof. 1659; recogniti atque ad praesentem aetatem usque perducti cura Joh. Chr. Dorn, Jen. 1716; Joh. Andreas Ortloff, Handbuch der Litteratur der Philosophie, 1. Abth.: die Litteratur der Litterargeschichte und Geschichte der Philosophie, Erlangen 1798; Ersch und Geisler, bibliographisches Handbuch der philosophischen Litteratur der Deutschen von der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit, 3. Aufl., Leipz. 1850; V. Ph. Gumposch, die philosophische Litteratur der Deutschen von 1400—1850, Regensburg 1851, S. 346—362; vgl. die reichhaltige Angabe der Litteratur in Tennemanns Grundriss der Gesch. der Philosophie, 5. Aufl., bearbeitet von Amadeus Wendt, Leipzig 1829, wie auch in einigen anderen Geschichtswerken.

Von den Schriften der altgriechischen Philosophen, welche der vorsokratischen Zeit angehören, sind uns nur Fragmente erhalten; die Schriften des Plato sind noch vollständig vorhanden; ferner sind die wichtigsten Schriften des Aristoteles und gewisse Arbeiten, die der Stoischen, Epikureischen, skeptischen und neuplatonischen Schule angehören, auf uns gekommen. Die Hauptwerke der meisten Philosophen der christlichen Zeit besitzen wir in zureichender Vollständigkeit.

Von Gesammtwerken über die Geschichte der Philosophie mögen hier die folgenden Erwähnung finden:

The History of Philosophy by Thom. Stanley, Lond. 1655; edit. III. 1701; in's Lat. übersetzt von Gottfr. Olearius, Leipzig 1711, auch Venet. 1733. (Stanley referirt nur die Geschichte vorchristlicher Philosophie, welche ihm als die einzige

gilt; denn die Philosophie sucht die Wahrheit, welche die christliche Theologie besitzt, so dass jene durch diese überflüssig wird. In der Darstellung der griechischen Philosophie schliesst sich Stanley eng an das Geschichtswerk des Diogenes von Laërte an.)

Jac. Thomasii schediasma historicum, Lips. 1665; u. d. T.: origines hist. philos. et ecclesiast. hrsg. von Christian Thomasius, Hal. 1699.

Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique, Rotterd. 1697 u. ö. (Dieses vielumfassende Werk kommt hier wegen seiner Artikel zur Geschichte der Philosophie in Betracht. Bayle hat zur Weckung des Forschungsgeistes auch auf diesem Gebiete wesentlich beigetragen. Doch übt er mehr eine philosophische Kritik der überlieferten Lehren von seinem skeptischen Standpunkte aus, als eine historische Kritik der Treue der Ueberlieferung.) Die philosophischen Artikel sind in deutscher Uebersetzung abgekürzt herausgegeben worden von L. H. Jakob, 2 Bde., Halle 1797—98.

Histoire critique de la philosophie par Mr. D. (Deslandes), tom. I—III, Paris 1730—36 u. ö. (Umfasst auch neuere Philosophie.)

Joh. Jak. Brucker, kurze Fragen aus der philosophischen Historie, 7 Bände, 7
Ulm 1731—36, nebst Zusätzen ebend. 1737. Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta, 5 voll., Lips. 1742—44; 2. A. 1766—67; englisch im Auszuge von Will. Enfield, Lond. 1791. Institutiones hist. philosophicae, usui acad. juventutis adornatae, Lips. 1747 u. ö. (Bruckers Darstellung, besonders in dem Hauptwerk, der Historia crit. philos., ist klar und leicht, jedoch etwas breit, oft anekdotenhaft nach der Weise des Diogenes Laërtius und zu wenig auf den Zusammenhang der Gedanken eingehend. Die historische Kritik steht noch in den Anfängen; doch beweist Brucker bei der Behandlung der damals obschwebenden historischen Streitfragen meist einen gesunden und nüchternen Blick. Seinem philosophischen Urtheil fehlt der Begriff der successiven Entwickelung und relativen Berechtigung. Es giebt nur Eine Wahrheit, der Irrthum aber ist mannigfach und die meisten Systeme sind irrig. Die Geschichte der Philosophie zeigt „infinita falsae philosophiae exempla". Den Neuplatonismus z. B. versteht Brucker nicht etwa als Verschmelzung des Hellenismus und Orientalismus unter der prävalirenden Form des Hellenismus, sondern als Product einer Verschwörung schlechter Menschen gegen das Christenthum: „in id conjuravere pessimi homines, ut quam veritate vincere non possent religionem Christianam, fraude impedirent", ebenso den christlichen Gnosticismus nicht als die gleiche Verschmelzung unter der prävalirenden Form des Orientalismus, sondern als Erzeugniss von Hochmuth und Willkür etc. Die Wahrheit liegt in der protestantisch-kirchlichen Orthodoxie und demnächst auch in der Leibnitzischen Philosophie; nach dem Maasse der materiellen Uebereinstimmung mit dieser Norm ist jede Doctrin wahr oder falsch.)

Agatopisto Cromaziano (Appiano Buonafede), della istoria e della indole di ogni filosofia, Lucca 1766—71, auch Ven. 1782—84, woran das (von Carl Heydenreich Lpz. 1791 in's Deutsche übertragene) Werk: della restauratione d'ogni filosofia nei secoli XV., XVI., XVII. Ven. 1789 sich anschliesst.

Dietr. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie, 7 Bde., Marburg 1791—97. (Unter der „speculativen" Philosophie versteht Tiedemann die theoretische. Das speculative Element im neueren Sinne dieses Wortes ist ihm fremdartig. Sein Werk geht von Thales bis auf Berkeley. Tiedemann gehört zu den tüchtigsten Denkern unter den Gegnern der Kantischen Philosophie. Sein Standpunct ist der durch Locke'sche Elemente modificirte Leibnitzisch-Wolff'sche. Er strebt nach nüchterner Auffassung und unparteiischer Beurtheilung der Systeme. Freilich hat

sein Verständniss derselben seine Schranken. Sein Hauptverdienst liegt in dem durchgeführten Princip der Beurtheilung der Systeme nach ihrer relativen Vollkommenheit. Tiedemann will nicht nach irgend einem Systeme über alle anderen urtheilen, weil keins eine unbestrittene Allgemeingültigkeit habe, sondern „vornehmlich darauf achten, ob ein Philosoph etwas Neues gesagt und seine Behauptungen mit scharfsinnigen Gründen unterstützt habe, ob seine Gedankenreihe innere Harmonie und feste Verknüpfung habe, ob endlich seinen Behauptungen erhebliche Schwierigkeiten entgegengestellt worden seien oder entgegengestellt werden können".)

Georg Gustav Fülleborn, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 1. bis 12. Stück, Züllichau 1791—99.

Joh. Gottlieb Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 8 Bände, Göttingen 1796 — 1804; Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, 6 Bde., Göttingen 1800—1805. (Buhle ist Kantianer. Besonders die zweite Schrift enthält manche schätzbare Auszüge aus seltenen Werken.)

Degérando, Histoire comparée des systèmes de la philosophie, Tom. I—III, Paris 1804; 2. édit., Tom. I—IV, Paris 1822—23. In's Deutsche übersetzt von Tennemann, 2 Bde., Marburg 1806—1807.

Wilh. Gottlieb Tennemann, Geschichte der Philosophie, 11 Bände, Leipzig 1798—1819. (Das Werk ist nicht ganz vollendet. Es war auf 13 Bände berechnet. Der 12. Band sollte die Geschichte der deutschen theoretischen Philosophie von Thomasius bis auf Kant, der 13. die Moralphilosophie von Baco bis auf Kant behandeln. Tennemann's Leistung ist verdienstvoll durch Umfang und Selbstständigkeit des Quellenstudiums, durch Vollständigkeit und Klarheit der Darstellung; doch finden sich auch nicht wenige Missverständnisse, die meist auf einseitiger Auffassung vom Kantianischen Standpuncte aus beruhen. Im Urtheil wird der Maassstab der Kantischen Vernunftkritik oft zu unmittelbar an die früheren Systeme angelegt, obschon principiell der bereits von Kant ausgesprochene Gedanke der „stufenweisen Entwickelung der Vernunft in ihrem Streben nach Wissenschaft" nicht fehlt).

Wilh. Gottlieb Tennemann, Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht, 1. Aufl. Leipz. 1812, von der 3. Auflage an bearbeitet durch Amadeus Wendt, 5. Aufl. Leipz. 1829. (Ein Verständniss der Systeme kann diese gar zu kurze Darstellung nicht begründen; doch ist sie als Repertorium von Notizen über die Philosophen und ihre Lehren von Werth; besonders schätzbar sind die vielleicht nur allzu zahlreichen literarischen Angaben, in welchen Tennemann sich nicht eine zweckmässige Auswahl, sondern Vollständigkeit zur Aufgabe gesetzt hat.)

Jak. Friedr. Fries, Geschichte der Philosophie, 2 Bände, Halle 1837—40. (Der Standpunct ist ein modificirter Kantianismus.)

Friedr. Ast, Grundriss einer Geschichte der Philosophie, Landshut 1807, 2. Aufl. 1825. (Der Standpunct ist der Schellingsche.)

Thaddä Anselm Rixner, Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen, 3 Bde., Sulzbach 1822—23. 2. Aufl. 1829. Supplementband von Victor Phil. Gumposch, 1850. (Der Standpunct ist der Schellingsche. Die Anführung vieler Quellenstellen würde das Buch zu einer guten Grundlage für ein erstes Studium der Geschichte der Philosophie machen können, wenn nicht grosse Nachlässigkeit und Unkritik in der Ausführung des Planes Rixners Arbeit
8 entstellte. Weit sorgsamer verfährt Gumposch, der besonders das nationale Element in Betracht zieht.)

Ernst Reinhold, Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie, 2 Theile in 3 Bänden, Gotha 1828—30. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Jena 1836, 3. Aufl. 1849. Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung 5. Aufl., 3 Bde., Jena 1858. (Die Darstellung ist übersichtlich, aber nicht streng genug. Reinhold denkt und redet oft zu sehr in seiner modernen Weise und zu wenig im Styl und Geist der Philosophen, von denen er handelt.)

Heinr. Ritter, Geschichte der Philosophie, 12 Bde., Hamburg 1829—53; Bd. I—IV in neuer Auflage 1836 — 38. (Das Werk geht bis auf Kant ausschliesslich; zur Ergänzung dient die Uebersicht über die Geschichte der neuesten deutschen Philosophie seit Kant, Hamburg 1856. Der Standpunct ist im Wesentlichen der Schleiermachersche. Ritter will, von den Thatsachen ausgehend, die Geschichte der Philosophie „als ein sich entwickelndes Ganzes" darstellen, aber nicht die früheren Systeme als Vorstufen zu einem bestimmten neueren System betrachten, auch nicht von dem Standpuncte eines bestimmten Systems aus urtheilen, sondern „aus der allgemeinen Einsicht der Zeit über die Bestimmung der geistigen Thätigkeiten, über das Richtige und Unrichtige in den Entwickelungsweisen der Vernunft".)

Von Ritter ist nach Schleiermachers Tode aus dessen Nachlass herausgegeben worden (in den Werken III, 4, a):

Schleiermacher, Geschichte der Philosophie, Berlin 1839. (Ein Abriss, den Schleiermacher sich für seine Vorlesungen entworfen hatte, ohne durchgeführte historische Forschung, aber mit vielen sehr anregenden Gedanken.)

G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrsg. von Karl Ludw. Michelet, 3 Bände (Werke, Bd. XIII—XV), Berlin 1833—36; 2. Aufl. 1840—42. Der Standpunct ist der bereits oben, § 3, charakterisirte der speculativen Betrachtung. Doch hat Hegel theils im Einzelnen thatsächlich nicht immer den Entwickelungsgedanken in seiner Reinheit festgehalten, sondern gar oft abweichende Lehren von Philosophen, die er hochhielt, seiner eigenen Doctrin unhistorisch angenähert (z. B. manche Philosopheme des Plato seiner eigenen Immanenzlehre gemäss umgedeutet) und von Philosophen, die er nicht hochhielt (z. B. Locke), unter Verkennung ihrer wissenschaftlichen Motive bis zur Sinnlosigkeit missdeutet, theils bereits im Princip den berechtigten Grundgedanken einer stufenweisen Entwickelung, die in dem Gange der Ereignisse überhaupt und insbesondere in der Folge der philosophischen Systeme gefunden werde, in einer unhaltbaren Weise überspannt vermöge folgender Annahmen:

a. dass eine jede Form der historischen Wirklichkeit innerhalb ihrer historischen Grenzen und so insbesondere auch ein jedes philosophische System als ein bestimmtes Glied der Gesammtentwickelung der Philosophie an seinem Orte für vollberechtigt zu halten sei, während doch neben der historisch gerechtfertigten Beschränktheit der einzelnen Formen auch Irrthum und Verkehrtheit als nicht einmal relativ berechtigte Elemente nebenhergehen und Abweichungen der factischen Gestalten von den idealen Entwickelungsnormen (insbesondere manche zeitweilig herrschende Reactionen und andererseits falsche Anticipationen) begründen;

b. dass mit dem Hegelschen System der Entwickelungsgang der Philosophie einen absoluten, nicht durch fernere Gedankenarbeit wesentlich zu überschreitenden Abschluss gefunden habe;

c. dass naturgemäss die geschichtliche Folge der einzelnen philosophischen Standpuncte mit der systematischen Folge der einzelnen Kategorien, sei es der Logik allein (Vorl. über die Gesch. der Philos., Bd. I, S. 128) oder der Logik — und Naturphilosophie? — und Geistesphilosophie (ebend. S. 120, und Bd. III, S. 686 ff.) ohne wesentliche Verschiedenheit übereinkommen müsse.)

G. Osw. Marbach, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1. Abth.: Gesch. der griechischen Philosophie, 2. Abth.: Gesch. der Philosophie des Mittelalters, Leipzig 1838—41. (Der Standpunct ist der Hegelsche; aber die Kategorien dieses Systems sind oft etwas äusserlich an den hauptsächlich von Tennemann und Rixner dargebotenen, theilweise auch unmittelbar aus den Quellen ausgezogenen, wenig durchgearbeiteten Stoff herangebracht worden. Das Buch ist unvollendet geblieben.)

Jul. Braniss, Geschichte der Philosophie seit Kant, erster Band., Breslau 1852. (Der erste, bisher allein erschienene Band ist eine speculative Uebersicht über die Geschichte der Philosophie bis auf das Mittelalter.)

9 Christoph Wilh. Sigwart, Geschichte der Philosophie, 3 Bde. Stuttgart 1854.

Alb. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriss, Stuttgart 1848, 4. Aufl. 1860. (Enthält eine klare Darstellung der philosophischen Standpuncte, bedarf aber sehr der Ergänzung durch Angabe der einzelnen Hauptlehren in den verschiedenen philosophischen Doctrinen, wodurch erst ein anschauliches Bild gewonnen werden kann.)

Mart. v. Deutinger, Geschichte der Philosophie. 1 Bd.: Die griechische Philosophie. 1. Abth. Bis auf Sokrates. 2. Abth. Von Sokrates bis zum Abschluss, Regensburg 1852—53.

Ludw. Noack, Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht, Weimar 1853.

Wilh. Bauer, Geschichte der Philosophie für gebildete Leser, Halle 1863.

Victor Cousin, introduction à l'histoire de la philosophie, und: cours de l'histoire de la philosophie, in: Oeuvres de V. C., t. I., Bruxelles 1840. Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du XVIII. siècle, Paris 1863.

M. Nourrisson, tableau du progrès de la pensée humaine depuis Thalès jusqu'à Leibnitz, Paris 1858; 2. édition, 1860.

G. H. Lewes, biographical history of philosophy from its origin in Greece down to the present day, London 1857, neue Aufl. 1860 und 1863.

Von Werken über die Geschichte einzelner philosophischer Doctrinen (vom Alterthum bis auf die Neuzeit) sind besonders folgende bemerkenswerth:

Jac. Thomasius, Historia variae fortunae, quam disciplina metaphysica jam sub Aristotele, jam sub scholasticis, jam sub recentioribus experta est, vor dessen Erotemata mètaphysica, Lips. 1705.

Polz, fasciculus comm. metaphysicarum, Jen. 1757. (Besonders durch den historischen Inhalt von Bedeutung.)

Christoph Meiners, historia doctrinae de vero deo, Lemgo 1780.

Karl Friedr. Stäudlin, Geschichte und Geist des Skepticismus, Leipzig 1794—95.

Imman. Berger, Geschichte der Religionsphilosophie, Berlin 1800.

Friedr. Aug. Carus, Geschichte der Psychologie, Leipz. 1808.

Christoph Meiners, Geschichte der älteren und neueren Ethik, Göttingen 1800—1801.

Karl Friedr. Stäudlin, Geschichte der Moralphilosophie, Hannover 1823. Geschichte der Lehre von der Sittlichkeit der Schauspiele; vom Eide; vom Gewissen etc., Gött. 1823 ff.

Leop. v. Henning, die Principien der Ethik in historischer Entwickelung, Berlin 1825.

Friedr. v. Raumer, die geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Staat, Recht und Politik, 3. A. Leipz. 1861.

Emil Feuerlein, die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen, 2 Bände, Tübingen 1857—59.

P. Janet, histoire de la philosophie morale et politique, dans l'antiquité et les temps modernes, Paris 1858.

James Mackintosh, dissertation on the progress of ethical philosophy, London 1830; new edition, ed. by Will. Whewell, London 1863.

W. Whewell, lectures on the history of moral philosophy, new edition, London 1862.

Ad. Trendelenburg, historische Beiträge zur Philosophie. Erster Band, Gesch. der Kategorienlehre. Zweiter Band, vermischte Abhandlungen. Berlin 1846—55.

K. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I.: Die Entwickelung der Logik im Alterthum. Bd. II.: die Logik im Mittelalter. Leipzig 1855—61.

Rud. Zimmermann, Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft, Wien 1858.

Albert Stöckl, die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte, Bd. I. (antike Zeit), Würzburg 1858. Bd. II. (patristische Zeit), a. u. d. T.: Geschichte der Philosophie der patristischen Zeit, Würzburg 1859. Als Fortsetzung: Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Mainz 1864—65.

Friedrich Albert Lange, Geschichte des Materialismus, Leipzig 1865.

Ausserdem finden sich mehr oder minder reichhaltige Angaben zur Geschichte der philosophischen Doctrinen in manchen systematischen Darstellungen derselben, wie namentlich in Stahls „Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht" (2 Bde., 1. Aufl., Heidelberg 1830—37; der erste Band: „Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie", 3. Aufl. 1856, ist der kritischen Betrachtung der Geschichte gewidmet); ferner behandelt der erste Band des Werkes von K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, Leipzig 1860, ausführlich die Geschichte der Theorien im classischen Alterthum; viel geschichtliches Material enthalten auch die rechtsphilosophischen Werke von Warnkönig, Hinrichs, Linz, Trendelenburg und Anderen, die Ethik und die Religionsphilosophie von Imm. Herm. Fichte etc.

Die Philosophie der vorchristlichen Zeit.

---

13 § 5. Als allgemeiner Charakter des vorchristlichen und insbesondere des hellenischen Alterthums lässt sich die vergleichsweise noch unmittelbare und des vollen Bewusstseins von dem Gegensatze und von der Ueberwindung des Gegensatzes ermangelnde Einheit des Geistes in sich und mit der Natur bezeichnen. Die Philosophie des Alterthums, wie einer jeden Periode, theilt ihren zeitlichen Anfängen und ihrer bleibenden Grundlage nach mit Nothwendigkeit den Charakter ihrer Zeit, strebt jedoch nach ihrer wesentlichsten Tendenz frei über denselben hinaus und bahnt so auch den Fortgang der allgemeinen Bildung zu neuen und höheren Stufen an.

An der Lösung der schwierigen, jedoch unabweisbaren Aufgabe einer allgemeinen geschichtsphilosophischen Charakteristik der grossen Perioden des geistigen Lebens der Menschheit hat am erfolgreichsten die Hegelsche Philosophie gearbeitet. Die Begriffe, welche sie zu diesem Behuf anwendet, sind solche, die sich auf das Wesen der geistigen Entwickelung überhaupt gründen und bei einem historischen Ueberblick über die einzelnen Erscheinungen in den verschiedenen Perioden auch empirisch als sachgemäss und zutreffend erweisen. Jedoch möchte die Ansicht nicht zu billigen sein, dass die Philosophie jedesmal nur dem allgemeinen Bewusstsein der Zeit seinen reinsten Ausdruck gebe; sie erhebt sich vielmehr auch über den Inhalt des Bewusstseins ihrer Zeit durch die Macht des freien Gedankens, erzeugt und entwickelt neue Keime und anticipirt theoretisch den wesentlichen Charakter von Bildungen, die in einer späteren Zeit zum äussern Dasein gelangen (wie z. B. der Platonische Staat wesentliche Grundzüge der Form der christlichen Kirche, das Naturrecht in seiner Entwickelung seit Grotius den Constitutionalismus des Staates der Neuzeit).

§ 6. Die Philosophie als Wissenschaft konnte weder bei den durch Kraft und Muth hervorragenden, aber culturlosen nordischen Völkern, noch auch bei den für die Elemente höherer Cultur zwar empfänglichen, aber dieselben vorwiegend in passiver Hingegebenheit bewahrenden Orientalen, sondern nur bei den beide Seiten harmonisch in sich vereinigenden Hellenen ihren Ursprung nehmen.

Die Römer, praktischen und insbesondere politischen Aufgaben zugewandt, haben an der Philosophie fast nur durch Aneignung hellenischer Gedanken und kaum irgendwie durch eigene Productivität sich betheiligt.

Der sogenannten Philosophie der Orientalen fehlt die Tendenz zu strenger
Beweisführung und daher der wissenschaftliche Charakter. Was sich bei ihnen von
philosophischen Elementen findet, ist mit den religiösen Anschauungen so ganz ver-
schmolzen, dass eine gesonderte Darstellung kaum möglich ist. Dazu kommt, dass
auch nach den verdienstlichen Forschungen der Neuzeit unsere Kenntniss des alt- 14
orientalischen Denkens (besonders bei den Aegyptern) für eine von willkürlichen
Voraussetzungen freie zusammenhängende Darstellung noch viel zu lückenhaft und
ungesichert ist.

Die Lehre des Confucius ist fast durchaus eine praktische Weltweisheit von utilitaristischer Tendenz. Die theoretische Speculation (die auf der verallgemeinerten Anschauung von dem Gegensatze des Männlichen und Weiblichen, des Himmels und der Erde etc. beruht) ist wenig entwickelt. Die reiche, aber maasslose Phantasie der Inder hat auf dem Grunde einer pantheistischen Weltansicht eine Fülle von Göttergestalten erzeugt, ohne denselben harmonische Form und individuellen Charakter zu verleihen. Die ältesten Götter, von denen die Wedas handeln, gruppiren sich um die drei höchsten Naturgottheiten: Indra, Waruni und Agni, die Götter des Firmaments, der Nacht und des Feuers. Später ward die höchste Verehrung den drei Götterwesen zu Theil, welche den indischen Trimurti bilden: Brahma als Urgrund der Welt, die ein Spiegelbild in seinem Geiste ist, Wischnu als Erhalter und Regierer, Siva als Zerstörer und Erzeuger. Das älteste Lehrgebäude der Brahmanen ist die Mimansa, welche in einen theoretischen Theil, die Brahmamimansa oder Wedanta, und einen praktischen Theil, die Karmamimansa, zerfällt. Später kam die Sankhya- und die Niaya-Lehre auf, welche beide auch logische Theoreme enthalten. Das Alter dieser Lehren ist ungewiss. Der Brahma-Religion trat der Buddhismus als Versuch einer moralischen Reformation entgegen, den Kasten feindlich, aber eine neue Hierarchie begründend; als letztes Ziel gilt ihm die Erhebung über die bunte Welt des wechselnden Scheins mit ihrem Schmerz und ihrer eitlen Lust, aber nicht sowohl durch positive sittliche und intellectuelle Geistesbildung, als vielmehr durch den die Qual der Seelenwanderung aufhebenden Eingang in das Nirwana zur bewusstlosen Einheit des Individuums mit dem All. Die persische Religion, von Zarathustra (Zoroaster) begründet oder reformirt, steht in Opposition zu der altindischen, deren Götter ihr als böse Dämonen erscheinen. Dem Reiche des Lichtes oder des Guten steht dualistisch das Reich der Finsterniss oder des Bösen entgegen; nach langem Kampf wird jenes siegen. Die Religion der Aegypter soll die Lehre von einem Gericht über die abgeschiedenen Seelen und von der Seelenwanderung enthalten haben, die nach der Meinung Herodots (II, 53; 81; 123) von ihnen an die Orphiker und Pythagoreer gelangt ist. Ihre Götterlehre scheint kaum irgend welchen Einfluss auf die griechischen Denker geübt zu haben. Etwas beträchtlicher mag der Einfluss alter astronomischer Beobachtungen, vielleicht auch geologischer Beobachtungen und Speculationen auf griechische Denker gewesen sein. Einzelne geometrische Sätze scheinen die Aegypter viel mehr empirisch bei der Messung der Felder gefunden, als wissenschaftlich bewiesen zu haben; die Auffindung der Beweise und die Aufstellung eines Systems der Geometrie war ein Werk von Griechen. Der jüdische Monotheismus, der wohl kaum bereits auf Anaxagoras einen (mittelbaren?) Einfluss geübt hat, wird später (von der Zeit des Neu-

pythagoreismus an und zum Theil noch früher), nachdem Juden durch Mitaufnahme griechischer Bildungselemente eine Richtung auf wissenschaftliches Denken gewonnen haben, ein in den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie bedeutsam miteingreifendes Moment.

Wir gehen auf die einzelnen Theoreme der Orientalen hier nicht ein und lassen nur einige literarische Angaben folgen.

Die heiligen Schriften und Dichtungen der verschiedenen orientalischen Völker mit ihren Commentaren (Y-King, Choû-King; Moralbücher des Confucius und seiner Schüler; — die Weda's, das Gesetzbuch des Menu, die epischen Gedichte Ramajana und Mahabbarata, die Sakontala des Dichters Kalidasa, die Purana's oder Theogonien, die alten Commentare; — Zoroaster's Zendavesta etc.) müssen uns auch al, Quellen der Kenntniss ihrer philosophischen Speculationen dienen. Von neueren Werken, die über die Religion und Philosophie dieser Völker handeln, nennen wir folgende:

Friedr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 4 Bände, Leipzig und Darmstadt 1810—12; 2. Ausg. 5 Bände, 1820 ff. K. Jos. Hieron. Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Bd. I, Abth. 1—4: die Grundlagen der Philosophie im Morgenlande, Bonn 1827—34. Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients, Berlin 1836—38. Ed. Röths Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Bd. I, Mannheim 1846. (Der erste Band geht auf die Speculationen der Perser und Aegypter, der zweite auf die älteste griechische Philosophie. Das lebendig geschriebene Buch fusst grossentheils auf unzuverlässigen Quellen und ist nicht frei von willkürlichen Deutungen und allzu gewagten Combinationen. Es enthält mehr Dichtung als historische Wahrheit.) Ad. Wuttke, Geschichte des Heidenthums, 2 Bde., Breslau 1852—53.

Pauthier, Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise, Paris 1844. L. A. Martin, histoire de la morale, I: la morale chez les Chois, Pariins 1858 und 1862.

Colebrooke Essays on the Vedas, und: on the philosophy of the Hindus, in seinen: Miscellaneous Essays I, p. 9—113; 227—419; London 1837; deutsch theilweise von Poley, Leipzig 1847; neue Aufl. der Ess. on the rel. and philos. of the H., London 1858. A, W. v. Schlegel, Bhagavad-Gita, i. e. θεσπέσιον μέλος, sive Krishnae et Arjunae colloquium de rebus divinis, Bharatiae episodium. Text. rec., adn. adj., Bonn 1823. W. v. Humboldt, über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabbarata, Berlin 1826. (Vergl. Hegels Abhandlung in den Berliner Jahrbüchern für wiss. Kritik 1827, Art. II.) Chr. Lassen, Gymnosophista sive Indicae philosophiae documenta, Bonn 1832. Vgl. dessen: Ind. Alterthumskunde I—III, Bonn 1847—58. Othm. Frank, die Philosophie der Hindu. Vädanta Sara von Sadananda, sanskrit und deutsch, München 1835. Theód. Benfey, Indien, in Ersch und Gruber's Encycl., Sect. II, Bd. 17, Leipz. 1840. Vedanta-Sara or essence of the Vedanta by E. Roer, Calcutta 1845, Roth, zur Literatur und Geschichte des Weda, 3 Abhandl, Stuttgart 1846. Albr. Weber, indische Literaturgeschichte, Berlin 1852; indische Skizzen, Berlin 1857; vgl. indische Studien, hrsg. von A. Weber, Bd. I, Berlin 1850 ff. F. M. Müller, Beiträge zur Kenntniss der indischen Philosophie, im 6. und 7. Bande der Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft, Leipzig 1852—53; vgl. dessen History of ancient Indian literature, 2. A., London 1860. H. H. Wilson, essays and lectures on the religions of the Hindus. Collected and edited by R. Rost, London 1861—62. Eug. Burnouf, introduction à l'histoire du bouddhisme indien, Paris 1844. C. F. Köppen,

die Religion des Buddha, 2 Bde., Berlin, 1857—59. W. Wassiljew, der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Litteratur. Aus dem Russischen übersetzt, 1. Theil, Leipz. 1860. Jam. de Alwis, Buddhism, its origin, history and doctrines, its scriptures and their language, London 1863.

Chr. K. Josias von Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, Hamburg und Gotha 1845—57. K. R. Lepsius, das Todtenbuch der Aegypter, Leipz. 1842; die ägypt. Götterkreise, Berlin 1851.

J. G. Rhode, die heilige Sage oder das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks, Frankf. a. M. 1820. Martin Haug, die fünf Gâthâ's oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger, Leipz. 1858 und 1860. Essay on sacred language, writings and religion of the Parsees, Bombay 1862.

Die Philosophie der Griechen.

§ 7. Die Quellen unserer Kenntniss der Philosophie der Griechen liegen theils in den auf uns gekommenen philosophischen Schriften und Fragmenten, theils in Berichten und gelegentlichen Erwähnungen. Die neueren Bearbeitungen dieses Stoffes haben sich fortschreitend von blossen Sammelwerken zur schärferen historischen Kritik und zum reineren philosophischen Verständniss erhoben.

Die Erwähnungen älterer Philosopheme bei Plato und Aristoteles sind nicht blosse Berichterstattungen in historischer Absicht, sondern dienen dem Zweck der Ermittelung der philosophischen Wahrheit. Plato entwirft mit historischer Treue in den wesentlichen Grundzügen, aber zugleich mit poetischer Freiheit in der Ausführung anschauliche Bilder von den philosophischen Richtungen und auch von der Persönlichkeit ihrer Vertreter; Aristoteles verfährt mehr mit realistischer Genauigkeit im Ganzen und Einzelnen und entfernt sich nur mitunter durch seine Reduction älterer Anschauungsweisen auf seine eigenen Kategorien von der vollen historischen Strenge. Den Angaben Späterer vermag die zunehmende Beschränkung auf blosse Berichterstattung im Allgemeinen nicht den Vorzug einer grösseren Treue zu verleihen, weil ihnen theils die genaue Quellenkenntniss, theils und noch mehr die volle Befähigung zum reinen Verständniss älterer Philosopheme zu fehlen pflegt.

Plato charakterisirt in verschiedenen Dialogen die Richtungen des Heraklit und des Parmenides, des Empedokles, des Anaxagoras, der Pythagoreer, des Protagoras und Gorgias und anderer Sophisten, dann vor allem die des Sokrates und auch einzelner Sokratiker. Neben ihm ist für die Sokratik Xenophon (besonders in den Memorabilien) die bedeutendste Quelle. Aristoteles befolgt in allen seinen Schriften den Grundsatz, bei einem jeden Problem zuerst zuzusehen, was bereits die Früheren Haltbares geleistet haben, und giebt in diesem Sinne insbesondere im Eingange zu seiner „ersten Philosophie" (Metaphysik) eine kritische Uebersicht über die Principien der sämmtlichen früheren Philosophen von Thales bis auf Plato (Metaph. I, c. 3—10). An vielen Stellen berichtet Aristoteles auch von Plato's „ungeschriebenen Lehren" nach dessen mündlichen Vorträgen. Eigene kleine Schriften, die Aristoteles (nach Diog. L. V, 25) über die Lehren einzelner früherer Philosophen aufgesetzt hatte (*περὶ τῶν Πυθαγορείων, περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας, περὶ τῆς Σπευσίππου καὶ Ξενοκράτους* etc.) haben sich nicht erhalten; doch finden wir bei den Commentatoren noch manche daraus geschöpfte Angaben. Das Gleiche gilt von Schriften des Theophrast über ältere Philosophen (*περὶ τῶν Ἀναξαγόρου, περὶ τῶν Ἀναξιμένους, περὶ*

τῶν Ἀρχελάου, περὶ βίων, wenn anders diese Schrift historisch war, *περὶ τῆς Δημοκρίτου ἀστρολογίας, τῶν Διογένους συναγωγή, περὶ Ἐμπεδοκλέους, Μεγαρικός* etc., Diog. L. V, 42 ff.).

Von Platonikern haben namentlich Speusippus (*περὶ φιλοσόφων, Πλάτωνος ἐγκώμιον*), Xenokrates (*περὶ τῶν Παρμενίδου* und *Πυθαγόρεια*) und Heraklides von Sinope, der Pontiker (*περὶ τῶν Πυθαγορείων, πρὸς τὰ Ζήνωνος, Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις, πρὸς τὸν Δημόκριτον ἐξηγήσεις*), später besonders Klitomachus (um 140
v. Chr., *περὶ τῶν αἱρέσεων*), von Aristotelikern ausser Theophrast auch 16
Eudemus (*περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορία*), Aristoxenus (*ἱστορικὰ ὑπομνήματα, περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ, Πλάτωνος βίος*), Dikaearch (*βίος Ἑλλάδος* und *περὶ βίων*), Phanias aus Lesbos (*περὶ τῶν Σωκρατικῶν* und *πρὸς τοὺς σοφιστάς*), Klearch, Strato u. A. theils eigens von früheren Philosophen gehandelt, theils Schriften allgemeineren Inhaltes oder Schriften zur Geschichte bestimmter Wissenschaften verfasst, worin stellenweise auch Angaben zur Geschichte der Philosophie sich fanden. Auch Epikur (*περὶ αἱρέσεων*) und seine Schüler Metrodorus (in polemischen Schriften) und Idomeneus (*περὶ τῶν Σωκρατικῶν*), ferner die Stoiker Kleanthes (über Heraklit), Sphaerus (über Heraklit, über Sokrates und über die Eretrischen Philosophen), Chrysippus (über die alten Physiologen), Panaetius (über die philosophischen Schulen oder Secten, *περὶ τῶν αἱρέσεων*) und Andere haben über philosophische Lehren und Werke geschrieben. Wir besitzen von allen diesen Schriften, die Späteren als Quellen gedient haben, keine mehr.

An die Aufzeichnungen jener Männer haben sich die Arbeiten der Alexandriner angeschlossen. Ptolemaeus Philadelphus (reg. 284—247 v. Chr.) legte die Alexandrinische Bibliothek an, in welcher auch die Werke der Philosophen gesammelt wurden, wobei jedoch auch nicht wenige untergeschobene Schriften Aufnahme fanden. Kallimachus aus Cyrene (um 260 v. Chr.) entwarf als Vorsteher dieser Bibliothek Tafeln berühmter Schriftsteller und ihrer Werke (*πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν*). Aristophanes von Byzanz (um 220 v. Chr.), sein (und des Zenodotus) Schüler, stellte die Platonischen Dialoge theils in Trilogien, theils einzeln zusammen. Eratosthenes (276—194 v. Chr.), der von Ptolemaeus Euergetes (reg. 247—222) die Aufsicht über die Alexandrinische Bibliothek erhielt, schrieb über die verschiedenen philosophischen Richtungen (*περὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεων*) und stellte chronologische Untersuchungen an, worauf, wie es scheint, Apollodorus fusste in seiner um 140 v. Chr. (metrisch) verfassten Chronik, aus welcher wiederum Diogenes Laërtius und Andere einen grossen Theil ihrer Zeitangaben entnommen haben. Ueber das Leben und die Folge der Philosophen und über ihre Lehren schrieben ausser Eratosthenes noch theils eigens, theils gelegentlich Duris von Samos (um 270 v. Chr.), Neanthes aus Kyzikos (um 240 v. Chr., *περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν*), der Peripatetiker Hermippus von Smyrna (um 220 v. Chr., häufig von Diog. Laërtius benutzt, *περὶ τῶν σοφῶν, περὶ μάγων, περὶ Πυθαγόρου, περὶ Ἀριστοτέλους, περὶ Θεοφράστου, βίοι*), der Peripatetiker Sotion (um 200 v. Chr., *περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων*), Sosikrates (vielleicht um 180 v. Chr., *διαδοχαί*), Satyrus (um 160 v. Chr., *βίοι*), Apollodorus (um 140 v. Chr., *χρονικά* und *περὶ τῶν φιλοσόφων αἱρέσεων*), und Alexander Polyhistor (zur Zeit des Sulla, *διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων*). Aus den *διαδοχαί* des Sotion und aus den *βίοι* des Satyros hat Heraklides Lembus, der Sohn des Serapion, Auszüge gemacht, welche Diogenes Laërtius (der V, 93—94 vierzehn Träger des Namens Heraklides unterscheidet) öfters erwähnt. Demetrius Magnes, ein Lehrer des Cicero, verfasste eine kritische Schrift über „gleichnamige Schriftsteller", woraus Diogenes Laërtius manche Angaben geschöpft hat. Didymus Chalcenterus (in der zweiten

Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr.) scheint auch auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie als Sammler von Aussprüchen gearbeitet zu haben.

Unter den auf uns gekommenen Schriften Späterer sind für die Geschichte der Philosophie von besonderer Bedeutung die Schriften des Cicero, des Lucretius, des Seneca, des Historikers und Platonischen Philosophen Plutarch, des Arztes Galenus (131—200 n. Chr.), des Skeptikers Sextus (der, um 200 n. Chr. lebend, als Arzt der empirischen Schule zugehörte, daher Sextus Empiricus genannt zu werden pflegt), das Geschichtswerk des Diogenes von Laërte (in Cilicien, um 230 n. Chr.), die Schriften mehrerer Neuplatoniker (doch ist des Porphyrius *φιλόσοφος ἱστορία* nicht mehr erhalten) und Commentatoren des Aristoteles, und einiger Kirchenlehrer, insbesondere des Justinus Martyr Clemens von Alexandrien (Mahnrede an die Hellenen, Paedagogus und Teppiche, *στρωματεῖς*), Origenes (contra Celsum etc.) und Eusebius (praeparatio evangelica). Manche Materialien zur Geschichte der Philosophie finden sich auch bei Gellius (um 150, in den Noctes Atticae), Athenaeus (um 200, in der Schrift Deipnosophistae), Flavius Philostratus (um 200), Eunapius aus Sardes (um 400), Johannes Stobaeus (um 500), Hesychius von Milet (um 520, *περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν*), Photius (um 880, im Lexicon und der Bibliotheca), Suidas (etwa um 1000, im Lexicon). Bei Cicero finden wir eine ziemlich genaue Kenntniss der gleichzeitigen und nächstvorangegangenen philosophischen Richtungen, aber nur ein sehr unzulängliches Verständniss der älteren griechischen Speculation. Höheren Werth haben die meisten historischen Angaben der Commentatoren des Aristoteles, da sie theils auf damals noch erhaltenen Schriften der Philosophen, theils auf manchen Berichten des Aristoteles und des Theophrast und anderer Autoren beruhen, die nicht auf uns gekommen sind.

Ciceronis historia philosophiae antiquae ex omnibus illius scriptis collegit F. Gedike, Berlin 1787 und 1808.

Plutarchi de physicis philosophorum decretis libri quinque, ed. Dan. Beck, Lips. 1787; auch in Wyttenbachs und in Dübners Ausgabe der Moralia und Fragmenta.
17 (Diese Schrift scheint ein Auszug aus einem oder mehreren nicht auf uns gekommenen Werken des Plutarch zu sein. Die Schriften des Plutarch *περὶ τῶν πρώτων φιλοσοφησάντων καὶ τῶν ἀπ' αὐτῶν· περὶ Κυρηναίων· ἐκλογὴ φιλοσόφων· στρωματεῖς ἱστορικοί* sind nicht erhalten. Seine „Moralia“ enthalten für die Geschichte der Philosophie, besonders für unsere Kenntniss der Epikureischen und Stoischen Lehren, werthvolle Beiträge.)

Claud. Galeni liber *περὶ φιλοσόφου ἱστορίας*. (In den Gesammtausgaben der Werke des Galen; ed. Kühn, vol. XIX. Das Schriftchen ist unecht. Es stimmt, den Anfang ausgenommen, fast ganz mit der vorgenannten pseudo-plutarchischen Schrift überein. In den echten Schriften des Galenus aber findet sich neben dem medicinischen Inhalt vieles, was die Geschichte der Philosophie betrifft.)

Sexti Empirici Opera. Gr. et lat. Pyrrhoniarum institutionum libri tres, *Πυῤῥώνειαι ὑποτυπώσεις* (skeptische Skizzen). Contra mathematicos sive disciplin. professores libri sex, contra philosophos libri quinque; auch zusammen unter dem Titel: adversus Math. Libri XI. (Gegen die Vertreter positiver Wissenschaften und gegen die philosophischen Dogmatisten.) Ed. Jo. Alb. Fabricius, Lips. 1718; wiederabg. ebend. 1842. Ex. rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1842.

Flavii Philostrati Vitae sophistarum. Ed. Car. Lud. Kayser, Heidelbergae 1838. Opera ed. Kayser, Turici 1844—46; ibid. 1853; ed. Ant. Westermann, Paris 1849.

Diogenis Laërtii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri decem. Ed. Hübner, 2 voll., Lips. 1828—31; dazu Comm. vol I. u. II., Lips. 1830—33, die Noten des Is. Casaubonus und des Aeg. Menagius und A. enthaltend. — Ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. Gabr. Cobet. Accedunt Olympiodori, Ammonii, Jamblichi, Porphyrii et aliorum vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Plotini et Isidori, Ant. Westermanno, et Marini vita Procli, J. F. Boissonadio edentibus. Graece et latine cum indicibus, Parisiis 1850.

Clementis Alexandrini opera. Ed. Reinhold. Klotz, Lips. 1830—34.

Origenis *φιλοσοφούμενα*. In: Jac. Gronovii Thesaur. antiquitatum graecarum, tom. X., Lugd. Bat. 1701. Compendium historiae philosophicae antiquae sive Philosophumena, quae sub Origenis nomine circumferuntur, ed. Jo. Christoph Wolf, Hamb. 1706. Ed. II. ib. 1716. *Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*. Origenis philosophumena sive omnium haeresium refutatio. E codice Parisino nunc primum ed. Emman. Miller, Oxonii 1851. — S. Hippolyti refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt, ed. L. Duncker et F. G. Schneidewin, opus Schneidewino defuncto absolvit L. Duncker, Gott. 1859. Ed. Patric. Cruice, Paris 1860. (Das erste Buch ist identisch mit den früher allein bekannten *φιλοσοφούμενα*, die Bücher IV—X sind 1842 in einem Kloster auf dem Berge Athos aufgefunden worden; doch fehlt der Anfang des vierten Buches. Dass Origenes nicht der Verfasser sei, ist gewiss; dass Hippolytus (um 220 n. Chr.), ein Schüler des Irenaeus, es sei, ist höchst wahrscheinlich.)

Eusebii praeparatio evangelica. Ed. Viger., Paris 1628; ed. Heinichen, Lips. 1842.

Eunapii Sardiani Vitae philosophorum et sophistarum. Ed. J. F. Boissonade, Amst 1822; Paris 1849.

Jo. Stobaei Florilegium, ed. Thom. Gaisford, Oxon. 1822; Lips. 1823—24; ed. Aug. Meineke, Lips. 1855—57. Eclogae physicae et ethicae, ed. Arnold Herm. Lud. Heeren, Gott. 1792—1801; ed. Thom. Gaisford, Oxonii 1850; ed. Aug. Meineke, vol. I. Lips. 1860, vol. II. ib. 1364.

Hesychii Milesii opuscula. Ed. Jo. Conr. Orelli, Lipsiae 1820.

Simplicii comm. ad Arist. physicas auscultationes. Ed. Asulanus. Venet. 1526.

D. Tiedemann, Griechenlands erste Philosophen oder Leben und Systeme des Orpheus, Pherecydes, Thales und Pythagoras, Leipzig 1780.

Christoph Meiners, historia doctrinae de vero deo, Lemgo 1780. Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom, Lemgo 1781—82.

Fr. Vict. Leberecht Plessing, histor. und philos. Untersuchungen über die Denkart, Theologie und Philosophie der ältesten Völker, vorzüglich der Griechen, bis auf Aristot. Zeit, Elbing 1785. Memnonium, Leipzig 1787. Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums, Leipzig 1788.

Wilh. Traug. Krug, Geschichte der Philosophie alter Zeit, vornehmlich unter Griechen und Römern, Leipzig, 1815, 2. Aufl. 1827.

Ueber die Arbeiten auf dem Gebiet der Geschichte der alten Philosophie seit Buhle und Tennemann bis auf Ritter und Brandis handelt Zeller in den Jahrbüchern der Gegenwart, Juli 1843.

Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt H. Ritter, L. Preller. Edidit L. Preller, Hamburgi 1838. Edit. II. recogn. et auxit L. Preller, Gothae 1856. Ed. III. Gothae 1864. (Eine werthvolle Sammlung.)

Christian Aug. Brandis, Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, 1. Th.: vorsokratische Philosophie; 2. Th., 1. Abth.: Sokrates, die einseitigen Sokratiker und Plato; 2. Th., 2. Abth., 1. u. 2. Hälfte: Aristoteles; 3. Th., 1. Abth.: Uebersicht über das Aristotelische Lehrgebäude und Erörterung der Lehren
18 seiner nächsten Nachfolger als Uebergang zu der dritten Entwicklungsperiode der griechischen Philosophie, Berlin 1835, 44, 53—57, 60. — Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche. Erste Hälfte (bis auf Aristoteles), Berlin 1862. Zweite Hälfte (von den Stoikern und Epikureern bis auf die Neuplatoniker, zugleich, nebst noch zu erwartenden weiteren Ausführungen, als Abschluss des Handbuchs), ebend. 1864. (Die sorgsamste gelehrte Forschung.)

Aug. Bernh. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie, 1. Band: die theologischen Lehren der griechischen Denker. Eine Prüfung der Darstellung Cicero's, Göttingen, 1840.

Ed. Zeller, die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwickelung. Erster Theil: allg. Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Zweiter Theil: Sokrates, Plato, Aristoteles. Dritter Theil: die nacharistotelische Philosophie. Tübingen 1844, 46, 52. — Zweite, völlig umgearb. Aufl. unter dem Titel: die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwickelung dargestellt. Erster Theil, Tüb. 1856. Zweiter Theil: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie, Tüb. 1859. Zweiter Theil, 2. Abth.: Aristoteles und die alten Peripatetiker, Tüb. 1862. Dritter Theil, 1. Abth.: die nacharist. Philos., 1. Hälfte, Leipz. 1865. (Die trefflichste Vereinigung von philosophischer Vertiefung und kritischem Blick; im Einzelnen durch Specialforschung zu ergänzen und zu berichtigen, als Ganzes schwer zu übertreffen. Der philosophische Standpunkt ist ein durch Empirie und Kritik modificirter Hegelianismus.)

Karl Prantl, Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie, Stuttgart 1854.

Alb. Schwegler, Geschichte der griechischen Philosophie, hrsg. v. C. Köstlin, Tübingen 1859.

Ludwig Strümpell, die Geschichte der griechischen Philosophie, zur Uebersicht, Repetition und Orientirung bei eigenen Studien entworfen. 1. Abth.: die theoret., 2. Abth: die prakt. Philosophie der Griechen. Leipz. 1854—61. (Herbart-scher Standpunct.)

N. J. Schwarz, manuel de l'histoire de la philosophie ancienne, Liège 1842.

Ch. Lévêque, étude de philosophie grecque et latine, Paris 1864.

Ueber die Rechts- und Staatslehre bei den Griechen und Römern handeln ausser der oben, S. 12, angeführten Schrift von K. Hildenbrand (Leipzig 1860) insbesondere noch:

A. Veder, historia philosophiae juris apud veteres, Lugd. Bat. 1832.

H. Henkel, lineamenta artis graecorum politicae, Berol. 1847; Studien zu einer Geschichte der griechischen Lehre vom Staat, in: Philologus, Jahrg. IX, 1854, S. 402 ff.

M. Voigt, die Lehre vom jus naturale, aequum et bonum und jus gentium der Römer, Leipzig 1856. (Dabei über griechische Lehren, S. 81—176.)

Ueber das Verhältniss der hellenischen Ethik zum Christenthum handelt Neander in seinen wiss. Abhandlungen hrsg. von J. Jacobi, Berlin, 1851; über die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe W. Wehrenpfennig, Progr. des Joachimsthalschen Gymnasiums, Berlin 1856.

Ueber die Lehre von der Einheit handelt Wegener, de uno sive unitate apud Graecorum philosophos, Realschul-Progr., Potsdam 1863.

Ueber die Sprachphilosophie der Alten handeln Lersch, Bonn 1841, und H. Steinthal, Geschichte der Sprachwiss. bei den Griechen und Römern, Berlin 1863—64.

§ 8. Der philosophischen Forschung gehen die Versuche der dichtenden Phantasie, sich das Wesen und die Entwickelung der göttlichen und menschlichen Dinge zu veranschaulichen, vorbereitend und anregend voraus. Die theogonischen und kosmogonischen Anschauungen des Homer und Hesiod üben nur einen entfernteren und geringen, vielleicht aber gewisse orphische Dichtungen, welche dem sechsten Jahrhundert v. Chr. anzugehören scheinen, wie auch die Kosmologie des Pherekydes von Syros (der zuerst in Prosa schrieb, um 600), und andrerseits die beginnende ethische Reflexion, die sich in Sprüchen und Dichtungen kund giebt, einen näheren und wesentlichen Einfluss auf die Entwickelung der ältesten griechischen Philosophie.

Die Homerische Dichtung scheint eine ältere Form religiöser Anschauungen vorauszusetzen, deren Götter personificirte Naturmächte waren, und sie erinnert in Einzelnem (z. B. Il. VIII, 19 ff. durch den Mythus von der σειρῇ χρυσείῃ) an orientalische Speculationen; aber alle derartigen Elemente sind in ihr bereits durchaus in's Ethische umgebildet; Homer zeichnet durchweg ideale Bilder des menschlichen Lebens, und der Einfluss, den seine Dichtung in ihrer reinen Naivetät auf die Hellenen geübt hat (wie auch der minder hohe der mehr reflectirenden Hesiodischen
Dichtung), war wesentlich ein ethisch-religiöser, bis, nachdem diese Erziehung ihr 19
Werk in zureichendem Maasse vollendet hatte, die fortschreitende Vertiefung des sittlichen und religiösen Bewusstseins jene Stufe ungenügend fand, zur Polemik fortging (Xenophanes) und selbst das bis dahin geltende Ideal als eine falsche, verführerische und verderbliche Macht ganz von sich abwies (Plato), worauf dann zunächst vor dem endlichen Bruch noch auf mehrere Jahrhunderte hin eine gewisse, jedoch zum Theil nur durch allegorische Deutungen anscheinend hergestellte Versöhnung folgte. Weitaus mehr in jener Polemik, als in befreundetem Anschluss an die Homerisch-Hesiodische Dichtung ist die griechische Philosophie erwachsen.

In einer späteren Zeit, als die neue Speculation der ältesten Dichtung wiederum die oberste Autorität zuzugestehen geneigt war, fand die schon früh aufgekommene Annahme vielen Beifall, dass der Homerischen Dichtung eine andere von mehr speculativer Haltung, nämlich die Orphische, vorangegangen sei. Nach der ursprünglichen Sage ist Orpheus der Stifter des Thracischen Bacchusdienstes. Schon früh wurden ihm kosmogonische Dichtungen (durch Onomakritus, der bei den Pisistratiden lebte, und Andere) untergeschoben. (Vgl. ausser Lobeck, de carminibus Orphicis, Königsb. 1824, de Orphei aetate, ebd. 1826, Aglaophamus s. de theol. myst. Graecorum causis, ebd. 1829, u. A. auch K. Eichhoff, de Onomacrito Atheniensi, Gymn.-Progr., Elberfeld 1840; C. Haupt, Orpheus, Homerus, Onomacritus sive theologiae et philosophiae initia apud Graecos, Gymn.-Progr., Königsberg in der Neumark 1864.) Herodot sagt II, 53 (vgl. II, 123): „Homer und Hesiod haben den Hellenen ihre Theogonie gebildet; die Dichter aber, die früher als sie gelebt haben

sollen, waren später nach meiner Ansicht". Die orphischen Kosmogonien, von denen wir Näheres wissen, stammen grösstentheils aus einer noch viel jüngeren Zeit und sind unter dem Einfluss der späteren Philosophie entstanden. Von einer der Kosmogonien lässt sich jedoch mit zureichender Bestimmtheit nachweisen, dass sie aus einer ziemlich frühen Zeit stamme. Der Neuplatoniker Damascius berichtet (de princ. p. 382), dass der Peripatetiker Eudemus, ein unmittelbarer Schüler des Aristoteles, den Inhalt einer Orphischen Theogonie angebe, in welcher (von dem Intelligibeln als einem durchaus Unsagbaren, wie Damascius von seinem Standpuncte aus deutet, geschwiegen und) mit der Nacht der Anfang gemacht werde. Gewiss dürfen wir voraussetzen, dass auch Aristoteles diese Theogonie gekannt habe. Nun sagt Aristoteles Metaph. XIV, 4, die alten Dichter und wiederum die jüngsten (philosophischen) *θεολόγοι* lassen (pantheistisch) das Höchste und Beste nicht der Zeit nach das Erste sein, sondern ein Späteres, ein Resultat fortschreitender Entwickelung; diejenigen aber, welche (der Zeit und der Denk- und Darstellungsweise nach) zwischen den Dichtern und Philosophen in der Mitte stehen (*οἱ μεμιγμένοι αὐτῶν*), wie namentlich Pherekydes, der nicht mehr durchaus mythisch redet, ferner auch die Magier und einige griechische Philosophen betrachten (theistisch) das Vollkommenste als das Erste der Zeit nach. Welche „alten" Dichter (*ἀρχαῖοι ποιηταί*, deren Zeit übrigens zum Theil noch bis in das sechste Jahrhundert v. Chr. herabreichen kann) gemeint seien, deutet Aristoteles nur an in der Bezeichnung ihrer Principien: *οἷον Νύκτα καὶ Οὐρανὸν ἢ Χάος ἢ Ὠκεανόν*. Hiervon ist *Χάος* unzweifelhaft auf Hesiod zu beziehen (*πάντων μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος κ. τ. λ.*, Theog. V. 116 f.), *Ὠκεανός* auf Homer (*Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν*, Il. XIV, 201; Il. XIV, 240: *Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται*), *Νὺξ καὶ Οὐρανός* demnach auf eine andere namhafte Theogonie, und aller Wahrscheinlichkeit nach auf eben jene Orphische, von der Eudemus berichtet hat. Dann also muss diese, da Aristoteles ihren Verfasser den *ποιηταὶ ἀρχαῖοι* zurechnet, spätestens im sechsten Jahrhundert vor Christo entstanden sein. Aber eben diese Theogonie und überhaupt alle diejenigen, welchen durch das Aristotelische Zeugniss ein verhältnissmässig hohes Alter zuerkannt wird, theilen auch nach eben diesem Zeugniss die Homerische und Hesiodische Religionsanschauung im Wesentlichen. In einigen „Orphischen" Theogonien erscheint Zeus als der ewige Herrscher im All, dies aber näher in pantheistischem Sinne als die Seele der Welt. So in dem Verse, auf den Plato Leg. IV, 715 E als einen *παλαιὸς λόγος* anspielt:

Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.

20 Pherekydes von der Insel Syros (um 600—550 v. Chr.) schrieb in Prosa eine Kosmogonie, die unter dem Titel *Ἑπτάμυχος* angeführt wird, wahrscheinlich nach den Falten (*μυχοῖς*) seines *κόσμος*. Diogenes Laërtius citirt (I, 119) die Anfangsworte dieser Schrift: *Ζεὺς μὲν καὶ Χρόνος εἰς ἀεὶ καὶ Χθὼν ἦν· Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ.* Ueber Pherekydes handeln namentlich: Friedr. Wilh. Sturz (Gerae 1789; 1798) Lips. 1824; L. Preller, die Theogonie des Ph. v. S., im Rhein. Mus. f. Philol., N. F., 4. Jahrgang, 1846, S. 377—389; R. Zimmermann, über die Lehre des Ph. v. S. und ihr Verhältniss zu aussergriechischen Glaubenskreisen, in Fichte's Zeitschr. f. Philos., Bd. 24, Heft 2, 1854, und Joh. Conrad, de Ph. S. aetate et cosmologia, diss., Confluent. 1856.

Mehrere dem Pherekydes ungefähr gleichzeitige Kosmologen, namentlich Epimenides, wie auch Antiphanes und Akusilaus, stellen die Nacht an die Spitze und gehören somit zu den von Aristoteles sogenannten *ἐκ νυκτὸς γεννῶντες θεολόγοι.*

Die sogenannten „sieben Weisen“: Thales, Bias, Pittakus und Solon; Kleobulus, Myson (oder nach Anderen Periander) und Chilon (auch Anacharsis, Epimenides und noch Andere werden genannt) mit den Sinnsprüchen, die ihnen beigelegt werden (Thales: *γνῶθι σαυτόν*, oder: *τί δύσκολον; τὸ ἑαυτὸν γνῶναι· τί δὲ εὔκολον; τὸ ἄλλῳ ὑποτίθεσθαι*, Solon: *καλοκαγαθίαν ὅρκου πιστοτέραν ἔχε· μὴ ψεύδου· τὰ σπουδαῖα μελέτα· φίλους μὴ ταχὺ κτῶ, οὓς δ'ἂν κτήσῃς μὴ ἀποδοκίμαζε· ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι· συμβούλευε μὴ τὰ ἥδιστα, ἀλλὰ τὰ κάλλιστα· μηδὲν ἄγαν*, Bias: *οἱ πλεῖστοι κακοί*, Anacharsis: *γλώσσης, γαστρός, αἰδοίων κρατεῖν* etc.) sind Repräsentanten praktischer Lebensweisheit auf einer Reflexionsstufe, die noch nicht Philosophie ist, aber eine philosophische Forschung nach ethischen Principien anbahnen kann. Der Aristoteliker Dikaearchus (bei Diog. Laërt. I, 40) nennt diese Männer mit Recht: *οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς*. Thales, der mitunter der Weiseste dieser sieben Weisen genannt wird, ist zugleich Astronom und Begründer der Ionischen Naturphilosophie. Vergl. Karl Dilthey, griech. Fragmente, Heft I: Fragmente der sieben Weisen, ihrer Zeitgenossen und der Pythagoreer, Darmstadt 1835; Otto Bernhardt, die sieben Weisen Griechenlands, Gymn.-Progr., Sorau 1864.

§ 9. Die Perioden der Entwickelung der griechischen (nebst der von dieser abhängigen römischen) Philosophie lassen sich in Bezug auf das Forschungsobject in folgender Weise bestimmen: 1. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf das Ganze der Natur und Welt oder Vorherrschaft der Kosmologie. Von Thales bis auf Anaxagoras und die Atomistiker. 2. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf den Menschen als wollendes und denkendes Wesen, oder Vorherrschaft der Ethik und Logik, jedoch mit allmählicher Wiederaufnahme und zunehmender Begünstigung der Naturphilosophie. Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker. 3. Vorwiegende Richtung der philosophischen Forschung auf die Gottheit und das Verhältniss der Welt und des Menschen zu ihr, oder Vorherrschaft der Theosophie, jedoch unter Mitaufnahme der Physik, Ethik und Logik, vom Neupythagoreismus bis zum Ausgang der alten Philosophie in der neuplatonischen Schule. Die Form der Philosophie war in der ersten Periode vorherrschend die unmittelbar auf die Dinge gerichtete Betrachtung, jedoch nicht ohne einige mathematische und dialektische Begründung; für die zweite Periode ist hinsichtlich der Form das Hinzutreten der durch Begriffsbestimmung vermittelten Forschung charakteristisch, für die dritte aber das Hinzutreten der mystischen Versenkung in das Absolute. Die Keime des eigenthümlichen Inhalts und auch der Form des Philosophirens in der jedesmal nächstfolgenden Periode lassen sich theils in der Culmination, theils in den Ausgängen der vorangegangenen nachweisen. In der ersten Periode gehören die Personen, welche gleiche oder ähnliche Richtungen vertreten, grösstentheils (obschon keineswegs ausnahmslos) auch dem

nämlichen Stamme an (sofern die älteste Naturphilosophie unter Ioniern aufkommt, der Pythagoreismus aber vorzugsweise unter Dorern seinen Verbreitungsbezirk findet); in der zweiten Periode aber wird die philosophische Richtung von der Stammesverschiedenheit unabhängig, zumal seitdem sich in Athen ein Centralpunct der philosophischen Bestrebungen gebildet hat; der Verbreitungsbezirk der Philosophie liegt nunmehr in dem Hellenenthum überhaupt und auch in den der macedonischen und der römischen Herrschaft unterworfenen Nationen, sofern der hellenische Bildungstypus herrschend bleibt; in der dritten Periode verschmilzt die hellenische Denkweise mit der orientalischen, und die Träger der (zur Theosophie gewordenen) Philosophie sind theils vom Hellenismus influenzirte Juden, Aegypter und andere Orientalen, theils vom Orientalismus tief durchdrungene Hellenen).

Diogenes von Laërte (dessen Anordnung auf einer unverständigen Anwendung und Ueberspannung des Gegensatzes von Ionischer und Italischer Philosophie beruht) macht, Früheren folgend, die wichtige Bemerkung (III, 56), der erste λόγος der griechischen Philosophen sei der physische gewesen, durch Sokrates aber sei die Ethik und durch Plato die Dialektik hinzugekommen.

Brucker folgt im Wesentlichen der Anordnung des Diogenes Laërtius, lässt aber mit der Philosophie unter den Römern eine neue Periode beginnen, welcher er ausser den römischen Philosophen die Erneuerer älterer Richtungen, wie namentlich die Neu-Pythagoreer und die (von ihm im Anschluss an die Notiz des Diogenes Laërtius I, 21 über den Potamo als Begründer einer eklektischen Richtung sogenannte) „eklektische Secte“, d. h. die Neuplatoniker, auch die späteren Peripatetiker, Cyniker etc., dann auch die jüdischen, arabischen und christlichen Philosophen bis zum Ausgang des Mittelalters und Beginn der Philosophie der Neuzeit zurechnet.

21 Tennemann setzt drei Abschnitte der griechisch-römischen Philosophie: 1. von Thales bis Sokrates (ausgehend von fragmentarischen Speculationen über die Aussenwelt); 2. von Sokrates bis zum Ende des Streits der Stoa und der Akademie (Rückgang der Speculation auf den menschlichen Geist als die Quelle aller Wahrheit); 3. von der Philosophie unter den Römern und dem neuen Skepticismus des Aenesidemus bis auf Joh. von Damascus (Vermählung mit dem orientalischen Geiste; der Geist sucht ausser sich die Quelle der Gewissheit und verfällt in Synkretismus und Schwärmerei).

In ähnlicher Weise unterscheidet H. Ritter drei Perioden der philosophischen Entwickelung: die vorsokratische Philosophie, die Sokratischen Schulen (wozu er auch die älteren Skeptiker, Epikureer und Stoiker rechnet) und die Philosophie in der späteren Zeit bis zum Neuplatonismus. Die erste Periode umfasst „das erste Aufwachsen des philosophischen Geistes“, die zweite „die vollkommenste Blüthe der philosophischen Systeme“, die dritte „den Verfall der griechischen Philosophie“. Näher ist der Charakter der ersten Periode das Ausgehen der philosophischen Forschung von einem einseitigen wissenschaftlichen Interesse, wobei die Verschiedenheit der Richtungen sich an die Stammesverschiedenheit gebunden zeigt; der Charakter der zweiten Periode die vollständige systematische Verzweigung der Philosophie (oder doch „dessen, was den Griechen überhaupt Philosophie war“),

wobei nicht mehr die einzelnen Stämme jeder in seiner Weise philosophirten, sondern „gleichsam die geistige Gesammtheit des griechischen Volkes diese Philosophie hervorbrachte“; der Charakter der dritten Periode der Verlust des Verständnisses der systematischen Anordnung der griechischen Philosophie dem Wesen nach, wenn gleich die Ueberlieferung sich erhielt, zugleich mit dem Verfall der Eigenthümlichkeit und Kräftigkeit des griechischen Geistes, bei fortschreitender Extension der wissenschaftlichen Bildung über einen grösseren Kreis von Erfahrungen und einen grösseren Kreis von Menschen. (Ritter's Eintheilung beruht im Wesentlichen auf der Schleiermacher'schen Ansicht von der philosophischen Bedeutung des Sokrates, der durch sein Princip des Wissens die Vereinigung der früher vereinzelten Zweige der philosophischen Forschung zum allumfassenden philosophischen System ermöglicht habe, die dann zuerst von Plato realisirt worden sei.)

Brandis theilt im Ganzen die Ritter'sche Auffassung der Entwickelung der griechischen Philosophie, jedoch mit der nicht unwesentlichen Abweichung, dass er die Stoiker und Epikureer und die Pyrrhonischen und Akademischen Skeptiker aus der zweiten Entwickelungsperiode (der Zeit männlicher Reife) in die dritte (die Periode der Decrescenz) versetzt.

Hegel unterscheidet drei Perioden: 1. von Thales bis Aristoteles; 2. die griechische Philosophie in der römischen Welt; 3. die neuplatonische Philosophie. Die erste Periode stellt den Anfang des philosophirenden Gedankens dar bis zu seiner Entwickelung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst. Die zweite Periode ist das Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme; durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Princip hindurchgeführt; jede Seite ist, im Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet (Systeme des Stoicismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus der Skepticismus das Negative ausmacht). Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in eine göttliche Gedankenwelt. Die erste Periode zerlegt Hegel in drei Abschnitte: a. von Thales bis Anaxagoras, vom abstracten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens; b. Sophisten, Sokrates und Sokratiker: der sich selbst bestimmende Gedanke ist als gegenwärtig, concret in mir aufgefasst; das ist das Princip der Subjectivität; c. Plato und Aristoteles: der objective Gedanke, die Idee, gestaltet sich zum Ganzen (bei Plato nur in der Form der Allgemeinheit, bei Aristoteles in wirklicher Durchführung).

Zeller führt die erste Periode von Thales bis einschliesslich zur Sophistik, rech- 22
net der zweiten Sokrates und die unvollkommenen Sokratiker, Plato und die ältere Akademie, Aristoteles und die älteren Peripatetiker zu, der dritten die gesammte nacharistotelische Philosophie. In der ersten Periode ist alle Philosophie unmittelbar auf das Object gerichtet. In der zweiten Periode bildet die Grundanschauung der objective Begriff, der an und für sich seiende Gedanke, in welchem Sokrates das höchste Ziel des subjectiven Lebens, Plato die absolute, substantielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht bloss das Wesen, sondern auch das formende und bewegende Princip des empirisch Wirklichen erkennt. In der dritten Periode concentrirt sich alle selbstständige Speculation in der Frage nach der Wahrheit des subjectiven Denkens und der subjectiv befriedigenden Weise des Lebens; der Gedanke zieht sich aus dem Object in sich zurück; auch der Neuplatonismus trägt noch durchweg diesen Charakter der Subjectivität. (Zeller deutet nämlich auf Subjectivität die unüberwundene Transscendenz des Göttlichen im Neuplatonismus, was aber darum nicht zu billigen ist, weil diese Transscendenz nicht nur als gegenüber der Natur, sondern auch als gegenüber dem Subjecte selbst bestehend gedacht wurde.)

Conrad Hermann (der pragmatische Zusammenhang in der Gesch. d. Philosophie, Dresden 1863, S. 24) nimmt an, im ersten Abschnitt der Gesch. der griechischen Philosophie (bis auf die Sophisten) seien es die physikalischen, im zweiten (bis auf Aristoteles) die dialektischen, im dritten (von den Stoikern bis auf die Neuplatoniker) die ethischen Fragen, welche das Denken des Geistes vorwiegend beschäftigten; Hauptgegenstand des Denkens sei nacheinander die Objectivität als solche, das Verhältniss des erkennenden Subjects zu seinem Stoffe, und endlich die Innerlichkeit des Subjectes selbst; in die erste Periode falle das unbefangene Nebeneinandertreten einseitiger Weltanschauungen, in die zweite die systematische Durchbildung des philosophischen Gedankens, in die dritte der Verfall echter Productivität bei steigender praktischer Bedeutung der Philosophie. (Diese Construction bewährt sich nicht durchweg an den Thatsachen der Geschichte der griechischen Philosophie; insbesondere haben Sokrates, Plato und Aristoteles keineswegs nur das Verhältniss des Subjectes zur Objectivität, sondern auch das Subject als solches zum wesentlichen Gegenstande ihrer philosophischen Forschung gemacht, und andererseits wenigstens die Stoiker die Dialektik nicht vernachlässigt; der Neuplatonismus aber strebt über das Subject zum Absoluten hinauszugehen.)

Jede wahrhaft befriedigende Eintheilung muss sich zugleich auf die Verschiedenheit des prävalirenden Objects, der Form und des Verbreitungskreises der Philosophie in den verschiedenen Perioden gründen.

Erste (vorwiegend kosmologische) Periode der griechischen Philosophie.

Die vorsophistische Philosophie.

§ 10. Der ersten Periode der griechischen Philosophie gehören an: 1) die älteren Ionischen Naturphilosophen, 2) die Pythagoreer, 3) die Eleaten, 4) die jüngeren Naturphilosophen. Die Ionischen Physiologen, dem Stammescharakter der Ionier gemäss der sinnlichen Erscheinung zugewandt, forschen nach dem materialen Princip der Dinge und der Weise ihrer Entstehung und ihres Untergangs; ihnen gilt der Stoff als an sich selbst belebt und beseelt. Die Pythagoreer und Eleaten, deren Lehren vornehmlich unter den Griechen von Dorischem Stamme, namentlich in Unteritalien, sich ausbreiten, richten ihre Speculation auf ein formales, aber von ihnen doch zugleich auch als substantiell vorgestelltes Princip; die Pythagoreer finden dieses in der Zahl und Gestalt, die Eleaten in der begrifflichen Einheit des unwandelbaren Seins. Die jüngeren Naturphilosophen werden durch den Gegensatz der Eleatischen Speculation gegen die ältere Naturphilosophie zu Vermittelungsversuchen veranlasst; sie trennen die Ursache der Bewegung von dem an sich bewegungslosen Stoffe ab. Bei den letzten Vertretern der Naturphilosophie bahnt sich bereits der Uebergang in die folgende Periode an, insbesondere in der Lehre des Anaxagoras von der selbstständigen

Existenz des *Νοῦς* und der weltordnenden Macht des göttlichen Geistes.

Fragmenta philosophorum Graecorum (aus der Zeit vor Sokrates) ed. Fr. Guil. Aug. Mullach, Paris 1860.

H. Ritter, Geschichte der Ionischen Philosophie, Berlin 1821.

Chr. A. Brandis, über die Reihenfolge der Ionischen Physiologen, in: Rhein. Mus. III, S. 105 ff.

K. F. Hermann, de philosophorum Ionicorum aetatibus, Gott. 1849.

Ed. Röth, Geschichte unserer abendländischen Philosophie, 2. Bd.: griech. Philosophie. Die ältesten Ionischen Denker und Pythagoras, Mannheim 1858.

Aug. Gladisch, die Pythagoreer und die Schinesen, Posen 1841. Die Eleaten und die Indier, ebend. 1844. Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgesch. Entwickelung, Breslau 1852. Empedokles und die Aegypter, Leipzig 1858. Herakleitos und Zoroaster, Leipz. 1859. Anaxagoras und die Israëliten, Leipz. 1864.

Mit der Natur der kosmologischen Principien bei den Pythagoreern und Eleaten hängt zusammen, dass bereits die Ethik bei jenen und die Dialektik bei diesen keimartig erwuchs. Aber es möchte darum doch nicht (mit Schleiermacher) in die Ethik 23
und Dialektik der Grundcharakter dieser Philosophien zu setzen sein; sie sind vielmehr, gleichwie die Ionische Speculation, wesentlich Kosmologie, und es folgt nur aus der Art, wie sie das kosmologische Problem zu lösen suchen, die ethische und dialektische Tendenz. Die Pythagoreer haben nicht die Ethik, sondern nur die mathematisch-philosophische Naturbetrachtung auf eine wissenschaftliche Form gebracht, und die Eleaten haben keine Theorie der Dialektik entworfen.

In wie weit die Philosophie dieser Periode (und demzufolge die Genesis der griechischen Philosophie überhaupt) auf orientalischen Einflüssen beruhe, ist ein Problem, dessen gesicherte Lösung erst von dem Fortgang der orientalischen und insbesondere der ägyptologischen Forschungen gehofft werden darf. Doch ist gewiss, dass die Griechen nicht ausgebildete philosophische Systeme bei den Orientalen vorgefunden haben; fraglich bleibt nur, ob und in welchem Maasse orientalische Religionsanschauungen die Speculation griechischer Denker (besonders über Gott und die menschliche Seele) zu einer von dem Typus der nationalen Bildung der Hellenen abweichenden Richtung auf das Jenseitige, den Erfahrungskreis Ueberschreitende, Transscendente (die im Pythagoreismus und Platonismus culminirt) veranlasst haben. Im späteren Alterthum haben Juden, Neupythagoreer, Neuplatoniker und Christen den orientalischen Einfluss in unhistorischer Weise überschätzt; die neuere Kritik hat schon früh begonnen solche Annahmen zu beseitigen und immer mehr aus einem inneren Entwickelungsfortschritt des hellenischen Geistes die Philosopheme zu verstehen gesucht, sich aber vielleicht im Kampfe gegen die Ueberschätzung fremder Einflüsse dem entgegengesetzten Extreme zu sehr angenähert. Eine Reaction gegen dieses Extrem bezeichnen die Arbeiten von Röth und Gladisch, welche Beide wiederum den orientalischen Einfluss betonen. Aber Röths Combinationen, die durch ihre Kühnheit die Phantasie zu bestechen vermögen, haben allzu viel Willkürliches. Gladisch geht zunächst mehr auf Vergleichung griechischer Philosopheme mit orientalischen Religionslehren, als auf Nachweisung der Genesis aus; sofern er sich über die letztere erklärt, will er nicht eine unmittelbare Ueberlieferung des Orientalischen zur Zeit der ersten griechischen Philosophen behaupten, sondern hält allein den Gedanken für zulässig, dass dasselbe durch Vermittelung der griechischen Religion in die Philosophie gekommen sei; die Ueberlieferung müsse bereits

im höheren Alterthum in religiöser Form von den Hellenen aufgenommen worden und in ihr geistiges Leben verschmolzen sein; die Wiedergeburt des indischen Bewusstseins bei den Eleaten, des schinesischen bei den Pythagoreern etc. sei zunächst aus dem hellenischen Wesen selbst hervorgegangen. Aber diese Annahme ist wenig ansprechend. Denn da in der Religion der Griechen die Spuren altorientalischen Ursprungs durch den ethisch-anthropomorphistischen Charakter, den die Dichter ihrer Mythologie aufgeprägt haben, durchaus verwischt, am wenigsten aber die Einflüsse verschiedener orientalischer Völker gesondert zu erkennen waren, so wäre die gesonderte Reproduction derselben durch verschiedene Philosophien weit schwerer verständlich, als die Aehnlichkeit, sofern sie besteht, es ist, wenn entweder ein wesentlicher orientalischer Einfluss überhaupt verneint oder andererseits in der Form einer directen Berührung der älteren griechischen Philosophen mit orientalischen Völkern angenommen wird. Freilich würde eine directe Aufnahme chinesischer Lehren durch Pythagoras, indischer durch Xenophanes oder Parmenides in's Reich der Phantasmen gehören. Dass aber Pythagoras und vielleicht auch Empedokles ägyptische Lehren und Gebräuche unmittelbar aus Aegypten sich angeeignet habe, Anaxagoras oder vielleicht schon sein Vorgänger Hermotimus mit Juden in Berührung gekommen sei, auch Thales bereits in Aegypten, vielleicht auch in Babylonien, Material zu wissenschaftlichen Betrachtungen gesucht und gefunden habe, ebenso später Demokrit, dass Heraklit durch den Parsismus zu seiner Speculation angeregt worden sei, und dass daher die späteren Philosophen, sofern sie an jene anknüpfen, mittelbar (Plato auch unmittelbar) in ihrer Lehre durch orientalische Einflüsse wesentlich mitbestimmt seien, lässt sich recht wohl annehmen und einige dieser Annahmen haben einen nicht geringen Grad von Wahrscheinlichkeit.

§ 11. Die Philosophie der älteren Ionischen Physiologen ist Hylozoismus, d. h. die Annahme einer unmittelbaren Einheit von Materie und Leben, so dass jene ihrer Natur nach des Lebens theilhaftig, und dieses mit Nothwendigkeit an jene gebunden sei.

Dieser Entwickelungsreihe gehören an: einerseits Thales, Anaximander und Anaximenes, bei denen auf den materiellen Urgrund, andrerseits Heraklit, bei dem auf den Process des Werdens, des Entstehens und Vergehens, das Hauptgewicht fällt.

Rud. Seydel, der Fortschritt der Metaphysik unter den ältesten Ionischen Philosophen, Leipz. 1861.

Zur Rechtfertigung der Mitaufnahme des Heraklit in diese erste Entwickelungsreihe vergl. unten §§ 15 und 22.

§ 12. Thales von Milet, aus phönicischem Geschlecht, geboren um Olymp. 35 (640 v. Chr.), wird von Aristoteles als der Urheber der Ionischen Naturphilosophie (und demnach mittelbar auch der gesammten griechischen Philosophie) bezeichnet. Seine naturphilosophische Grundlehre lautet: Aus Wasser ist Alles geworden.

Auch der spätere Philosoph Hippo aus Samos oder aus Rhegium, ein Physiker der Perikleischen Zeit, der eine Zeitlang zu Athen gelebt zu haben scheint, sieht in dem Wasser oder dem Feuchten das Princip aller Dinge.

Ueber Thales handeln ältere Historiker, wie namentlich Brucker, sehr ausführlich, aber ohne die erforderliche Kritik. Auch existiren über ihn ältere Abhandlungen von J. H. Müller (Altd. 1719), Döderlin (1750), Ploucquet (Tub. 1763), Harless (Erlang. 1780—84), Flatt (de theismo Thaleti Milesio abjudicando, Tub. 1785), Geo. Fr. Dan. Goess (über den Begriff der Geschichte der Philosophie, und über das System des Thales, Erlangen 1794). Die Aufgabe der neueren Forschung war der Rückgang auf die aristotelischen Zeugnisse und die Messung der späteren an diesen.

Ueber Hippo handeln: Schleiermacher (Untersuchung über den Philosophen Hippon, gelesen in der Berliner Akad. der Wiss. am 14. Febr. 1820, abgedr. in Schl. sämmtl. Werken, Abth. III, Bd. 3, Berlin 1835, S. 403—410), Wilh. Uhrig (de Hippone atheo, Gissae 1848).

Die Zeit des Thales lässt sich danach bestimmen, dass er (wie wir annehmen müssen, auf Grund der von den Chaldäern durch fortgesetzte Beobachtung aufgefundenen Periode von 223 synodischen Monaten) eine während der Regierung des Lydischen Königs Alyattes eingetretene Sonnenfinsterniss vorausgesagt haben soll (Herod. I, 74), die nach der Annahme von Baily (philos. transact. 1811) und Oltmanns (Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., 1812—13) auf den 30. Sept. 610, nach Bosanquet, Hind, Airy und Jul. Zech dagegen (J. Zech's astron. Untersuchungen über die wichtigeren Finsternisse, welche von den Schriftstellern des class. Alterthums erwähnt werden, Leipzig 1853), wie auch nach P. A. Hansen (Darlegung der theoret. Berechnung der in den Mondtafeln angewandten Störungen, zweite Abhandlung im VII. Bde. der Abh. der math.-phys. Cl. der K. Sächs. Ges. der Wiss., Leipz. 1864, S. 379 ff.) auf den 28. Mai 585 v. Chr. fiel. *)

---

*) Zech u. A. schreiben: — 584; aber das astronomisch so bezeichnete Jahr ist mit dem Jahre gleich zu setzen, welches nach der gewöhnlichen und billigenswerthen Weise der Historiker als 585 v. Chr. bezeichnet wird, d. h. mit dem (laufenden), 585sten Jahre vor dem conventionellen Anfangspuncte unserer Zeitrechnung, der ungefähr um $13^2/_3$ Jahre vor dem Todestage des Kaisers Augustus (dem 19. Aug. des Jahres 14 n. Chr.) liegt. Zech folgt der von Jakob Cassini aufgebrachten Weise der Astronomen (worüber Ideler, Handbuch der Chronologie I, S. 75 und Lehrbuch S. 39 f. handelt), jedes Jahr vor Chr. Geburt mit einer um 1 geringeren Zahl, als der üblichen, zu versehen. Diese Bezeichnungsweise (nach welcher der 25. Dec. des Jahres $\pm$ a um $\pm$ a Jahre von dem Anfangspunct der Aera absteht) ist zwar für die astronomische Rechnung bequem, aber doch theils von dem historischen Usus abweichend, theils auch an und für sich in sofern weniger gut, als sie (abgesehen von den wenigen Tagen nach dem 25. Dec., der als präsumtiver Geburtstag Jesu nach der ursprünglichen und principiell nicht aufgehobenen Bestimmung selbst die Grenzscheide der Jahre bildete) unter dem Jahre + 1 das erste Jahr nach dem Beginne der christlichen Aera, unter dem Jahre — 1 aber das zweite Jahr vor dem Beginne dieser Aera versteht; in jenem liegt jeder Tag um 0 Jahre und einen Bruchtheil, in diesem aber um 1 Jahr und einen Bruchtheil von dem Grenzpuncte der Aera ab. Dieser astronomische Usus nennt das Jahr, gegen dessen Ende die Geburt Jesu gesetzt wird, das Jahr 0, nimmt also ein Jahr 0 an, das ganz oder doch (sofern die letzten Decembertage noch dem alten Jahre zugerechnet werden) fast ganz vor Chr. Geburt liegt; hiernach ist das Jahr — a (oder a vor Chr.) das Jahr, nach welchem, ohne dass es selbst mitgezählt wird, a Jahre bis zu Chr. Geburt ablaufen; consequentermaassen müsste das Jahr + a (oder a nach Chr.) das Jahr sein, bis zu welchem, ohne dass es selbst mitgezählt wird, a Jahre von Chr. Geburt an ablaufen, und es müsste also auch ein Jahr 0 nach Chr. statuirt werden, was doch der Astronom eben so wenig, wie der Historiker thut. Der historische Usus ist durchaus consequent, indem er auf das Jahr 1 vor Chr. Geburt unmittelbar das Jahr 1 nach Chr. Geburt, jedesmal als das laufende (nicht selbst mitgezählte) erste u. s. w. folgen lässt. Wir folgen demselben hier ausnahmslos.

Zech's Arbeit ist sehr verdienstlich. Um der entscheidenden Wichtigkeit willen welche die astronomische Berechnung für die gesammte antike Chronologie und

Wahrscheinlich hatte Thales den Saros (die Periode der Verfinsterungen, von $6585\frac{1}{3}$ Tagen, oder die grössere von 600 Jahren) in Babylonien kennen gelernt.

Eine Schrift hat Thales nicht verfasst; wenigstens lag eine solche dem Aristoteles nicht vor, der nur nach Berichten Anderer über seine Lehren und nur vermuthungsweise über seine Argumentationen sich ausspricht.

24 Aristoteles sagt Metaph. I, 3: „Von denen, welche zuerst philosophirt haben, haben die meisten bloss materielle Urgründe angenommen, und zwar Thales, der Urheber dieser Richtung (Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας) das Wasser. Er schöpfte diese Meinung wahrscheinlich aus der Beobachtung, dass die Nahrung von Allem feucht sei, und dass das Warme selbst hieraus werde und das lebende Wesen hierdurch sich erhalte; — das, woraus ein Anderes wird, ist aber für dieses das Princip; — ferner aus der Beobachtung, dass der Same seiner Natur nach feucht sei; das Princip aber, vermöge dessen das Feuchte feucht sei, sei das Wasser". Ebendaselbst und de coelo II, 13 berichtet Aristoteles, Thales lasse die Erde auf dem Wasser schwimmen. Möglicherweise lagen auch geognostische Beobachtungen (wie etwa von Seemuscheln in Gebirgen) der Lehre des Thales zum Grunde.

Arist. de anima I, 2: Nach Thales ist der Magnet beseelt, da er das Eisen anzieht. Ibid. I, 5: Thales glaubte, *πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.* (Dass dem All die Seele beigemischt sei, bezeugt Aristoteles an dieser Stelle nicht als eine Lehre des Thales, sondern sagt nur vermuthungsweise, dass vielleicht eine solche Anschauung der Grund

---

somit auch für die Daten der Geschichte der alten Philosophie hat, lassen wir hier die hauptsächlichsten der von Zech (nach dem Vorgange von Petavius u. A.) gewonnenen Resultate folgen.

Sonnenfinsterniss gleich nach dem Auszuge des Xerxes aus Sardes (Herod. VII, 37), nach Zech —477, 17. Febr. 10 Uhr 8 Min. Vorm. bis 1 Uhr, 34 Min. Nachm., also in der ersten Hälfte von 478 vor Chr. oder der zweiten von Olymp. 75, 2; Herodot muss (VII, 206 und VIII, 26; 72) mit den Karneen, die zur Zeit der Schlacht bei Thermopylae gefeiert wurden, irrthümlicherweise die olympischen Spiele zusammengestellt haben, wodurch ihm die Zeit der Schlachten bei Thermopylae und Salamis aus dem dritten Olympiadenjahr (478) in das erste (480) hinaufrückte.

Sonnenfinsterniss zu Athen, nach Mittag, im Sommer Olymp. 87, 2, im ersten Sommer während des peloponnesischen Krieges (Thucyd. II, 28), also nach der gewöhnlichen Bezeichnung 431 v. Chr.; nach Zech —430, 3. August, Nachm. 4 Uhr, 20 Min. bis 6 Uhr, 23 Minuten wahre athen. Zeit.

Sonnenfinsterniss zu Athen im Beginn des achten Kriegsjahres, also im Anfang des Frühjahrs 88, 4 (Thucyd. IV, 52), 424 v. Chr., nach Zech —423, 21. März, von 7 Uhr, 12 Min. bis 9 Uhr, 56 Min. Vorm. wahre athen. Zeit.

Mondfinsterniss zu Syrakus, im neunzehnten Kriegsjahre, Spätsommer Ol. 91, 4 (Thucyd. VII, 50; Plutarch. Nic. 22; 23; 28), 413 v. Chr., nach Zech — 412, 27. August, Abends 8 Uhr, 9 Min. bis 11 Uhr, 31 Min. mittl. syrak. Zeit (die Finsterniss, die in Folge des Aberglaubens des Nikias die Rettung der atheniensischen Flotte vereitelte).

Sonnenfinsterniss zu Athen, Ol. 94, 1 (Xenoph. Hellen. II, 3, 4; vgl. II, 3, 1) zur Zeit der Herrschaft der Dreissig, welche nach Beendigung des peloponnesischen Krieges, der nach Thucyd. V, 26 fast ganz genau 27 Jahre gedauert hat, acht Monate lang über Athen herrschten, 404 v. Chr., nach Zech — 403, 3. Sept., Vorm. 7 Uhr, 17 Minuten bis 9 Uhr, 52 Min. wahre athen. Zeit.

Sonnenfinsterniss zu Rom (Cic. rep. I, 16), 21. Juni 400 v. Chr. (—399) kurz vor Sonnenuntergang (nach Ennius anno 350. fere post Romam conditam Nonis Juniis).

Sonnenfinsterniss in Boeotien, im Sommer Olymp. 96, 3 (Xenoph. Hellen. IV, 3, 10; Plutarch. Ages. 17), wenige Tage vor der Schlacht bei Koronea, 394 v. Chr., nach Zech — 393, 14. Aug., Vorm. 7 Uhr, 52 Min. bis 11 Uhr, 5 Minuten wahre Chaeron. Zeit.

Mondfinsterniss zu Arbela, im Boëdromion Ol. 112, 2 = 331 v. Chr. (Plut. Alex. 31; Arrian. Anab. III, 7, 6 u. A.), nach Zech — 330, 20. Sept. Abends.

Sonnenfinsterniss bei Sicilien während der Fahrt des Agathokles nach Africa (Diodor. XVII, c. 20), 15. Aug. 310 v. Chr. (—309), Vormittags.

Mondfinsterniss in Macedonien vor der Schlacht bei Pydna, 168 v. Chr., nach Zech — 167, 21. Juni Abends.

seines Glaubens an die Allgegenwart von Göttern sei.) Unhistorisch ist Cicero's Auffassung de nat. deorum I, 10: Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret; denn dieser Dualismus, der zu dem antiken Hylozoismus in geradem Gegensatze steht, gehört nach dem ausdrücklichen Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 3) keinem der älteren Physiologen, sondern erst dem (Hermotimus und) Anaxagoras an.

Thales soll zuerst die Geometrie in Hellas gelehrt haben. Proklus sagt (zum Euklid., p. 19): *Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο, τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον.* Im Einzelnen legt ihm Proklus, den Angaben des Peripatetikers Eudemus folgend, vier Sätze bei: 1. dass der Kreis durch den Diameter halbirt werde (ib. p. 44), 2. dass die Winkel an der Basis des gleichschenkeligen Dreiecks einander gleich seien (ib. p. 67), 3. dass die Scheitelwinkel einander gleich seien (ib. p. 79), 4. dass Dreiecke congruent seien, wenn eine Seite und zwei Winkel des einen den entsprechenden Stücken des andern gleich seien (ib. p. 92). Die Angabe (Plutarch conviv. septem sap. c. 2), er habe die ägyptischen Priester gelehrt, zu jeder Zeit die Höhe der Pyramiden aus deren Schatten zu berechnen, setzt voraus, dass er den Satz von der Proportionalität der Seiten einander ähnlicher Dreiecke gekannt habe. Ueber die Anfänge der Geometrie bei den Aegyptern vgl. Herod. II, 109; Plat. Phaedr. p 274, Arist. Metaph. I, 1, p. 981 B, 23; Strabo XVII, 3 (ed. Mein.).

Der Grund, wesshalb nach Aristoteles mit Thales die Philosophie beginnt, liegt in der wissenschaftlichen Tendenz, die sich in seinem Erklärungsversuche der Welt bekundet, im Gegensatze zu der mythischen Form, bei welcher die alten Dichter und grossentheils auch noch Pherekydes stehen blieben.

Von Hippo (den nach einem von Th. Bergk, comm. de reliquiis comoediae Att., Lips. 1838, geltend gemachten Scholion zu Aristoph. Nub. 96 Kratinus in den Panopten verspottet hat) spricht Aristoteles selten und nicht ehrend. Er nennt ihn *φορτικώτερον* (de anima I, 2) und meint, man könne ihn um seiner Einfalt willen (*διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας*) kaum den Philosophen zurechnen (Metaph. I, 3).

§ 13. **Anaximander aus Milet**, geboren um Ol. 42, 2 (= 611 v. Chr.) verfasste unter den Griechen zuerst eine philosophische Schrift über die Natur. Er lehrt: „Woraus die Entstehung ist den Dingen, in eben dasselbe muss auch der Untergang geschehen nach der Billigkeit; denn sie müssen einander Busse und Strafe geben um der Ungerechtigkeit willen nach der Ordnung der Zeit". Anaximander nennt zuerst ausdrücklich das materielle Urwesen Princip (*ἀρχή*). Er setzt als solches einen der Qualität nach unbestimmten (und der Masse nach unendlichen) Stoff, das *ἄπειρον*. Aus demselben scheiden sich zunächst die elementaren Gegensätze aus, das Warme und Kalte, das Feuchte und Trockene, so dass das Verwandte sich zu einander findet. Vermöge einer ewigen Kreisbewegung entstehen als Verdichtungen der Luft unzählige Welten, himmlische Gottheiten, in deren Mittelpunct die cylinderförmige Erde ruht, unbewegt wegen des gleichen Abstandes von allen Puncten der Himmelskugel. Die Erde hat sich aus einem ursprünglich flüssigen Zustande gebildet. Aus dem Feuchten sind unter dem Einfluss 25

der Wärme in stufenweiser Entwickelung die lebenden Wesen hervorgegangen. Auch die Landthiere waren anfangs fischartig und haben erst mit der Abtrocknung der Erdoberfläche ihre jetzige Gestalt gewonnen. Die Seele soll Anaximander als luftartig bezeichnet haben.

Schleiermacher, über Anaximandros, vorgelesen in der Berliner Akademie der Wiss. am 11. Nov. 1811, in den Abh. der philos. Cl., Berlin 1815, wieder abg. im 2. Bande der III. Abth. der sämmtl. Werke, Berlin 1838, S. 171—296.

Die Bestimmung der Geburtszeit des Anaximander beruht auf der Angabe des Apollodorus (bei Diog. Laërt. II, 2), dass derselbe im zweiten Jahr der 58. Ol. (547—546 v. Chr.) ein Alter von 64 Jahren gehabt habe, wonach sein Geburtsjahr Ol. 42, 2 (611—610 v. Chr.) sein muss. Er beschäftigte sich mit Astronomie und Geographie, entwarf zuerst eine geographische Charte (nach Eratosthenes bei Strabo I, p. 7) und eine Himmelskugel (*σφαῖρα*, Diog. L. II, 2), soll auch die Sonnenuhr (*γνώμων*) erfunden (Diog. L. II, 1) oder vielmehr, da bei den Babyloniern solche in Gebrauch waren (Herod. II, 109), die Hellenen damit bekannt gemacht und sie namentlich auch nach Lakedämon eingeführt haben. Aus einer Schrift hat sich der (wohl von dem Berichterstatter in die indirecte Rede umgesetzte) Satz erhalten (bei Simplic. in Arist. phys. fol. 6 A): *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταὐτὰ γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κάτὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* (Die bestimmte individuelle Existenz als solche erscheint als eine *ἀδικία*, die durch den Untergang gebüsst werden muss.)

An das *ἄπειρον* des Anaximander knüpfen sich mehrere Streitfragen. Die wichtigste ist, ob dasselbe für eine Mischung aller bestimmten Elementarstoffe zu halten sei, woraus mechanisch die einzelnen Objecte sich ausgeschieden hätten (wie Ritter will) oder für einen einfachen, der Qualität nach unbestimmten Stoff (wie Herbart und die meisten neueren Historiker annehmen). Die Aristotelischen Zeugnisse führen, für sich genommen, mehr auf die erste Ansicht. Aristoteles sagt Phys. I, 4: *οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι (λέγουσιν), ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας.* Die Deutung dieser Stelle, wonach zu *ἐνούσας* in Gedanken *δυνάμει* zu ergänzen sei, ist gewagt, denn der Gegensatz liegt in der Ansicht (des Anaximenes und anderer Naturphilosophen), dass durch Verdichtung und Verdünnung aus dem Einen das Mannigfache hervorgehe, wobei ja auch der Möglichkeit nach dieses in jenem schon liegt und aus ihm sich ausscheidet, so dass die Ansicht des Anaximander jener wohl nur dann als eine heterogene zur Seite gestellt werden kann, wenn er die in dem Einen bereits der Wirklichkeit nach vorhandenen, aber chaotisch durcheinandergemischten verschiedenen Stoffe sich ausscheiden liess. Dazu kommt, dass Arist. Metaph. XII, 2 geradezu sagt: *καὶ τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἓν . . . καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου.* Auch scheint Aristoteles Metaph. I, 8 (§§ 19 und 20 ed. Schw.) die Annahme eines qualitätslosen *ἀόριστον* nur späteren, nachanaxagoreischen Philosophen (womit namentlich die Platoniker gemeint sind) zuzuerkennen. Theophrast's Worte bei Simplic. (in Arist. Phys. fol. 33), dass, wofern man die von Anaxagoras behauptete Mischung als Eine Substanz auffasse, die nach Art und Grösse unbestimmt sei, dann durch dieselbe ein *ἄπειρον* gebildet werde, welches dem des Anaximander gleiche (*εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, — φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ*), begünstigen jedoch entschieden die zweite Ansicht. Diese allein aber entspricht der Consequenz des Systems. Denn

nach der ersten wäre ein νοῦς *neben* dem Gemische erforderlich, den doch Anaximander nicht annimmt; sein Hylozoismus wird unverkennbar durch Aristoteles Phys. III, 4 bezeugt, wonach er von dem ἄπειρον lehrte, dass es selbst das Gött- 26
liche sei und Alles umfasse und beherrsche. Es ist wohl anzunehmen, dass Anaximander sich über die Natur seines ἄπειρον ebensowenig mit voller Bestimmtheit ausgesprochen hatte, wie Hesiod über die Natur seines Chaos, und hieraus möchte auch das Ungenaue in den Angaben des Aristoteles sich erklären lassen.

Eine zweite Streitfrage ist, ob das ἄπειρον des Anaximander ein *Mittelwesen zwischen Luft und Wasser* sei, wie die alten Commentatoren des Aristoteles glauben, oder nicht. Aristoteles sagt (de coelo III, 5), dass alle die, welche ein solches Mittelwesen annehmen, aus demselben die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung entstehen lassen; dem Anaximander aber spricht er (Phys. I, 4) die Annahme dieses Entstehungsprocesses ab; also kann er das ἄπειρον desselben nicht als ein solches Mittelwesen betrachtet haben, um so weniger, wenn es ihm, nach dem Obigen, als μῖγμα galt. (Wer die seien, die ein Mittelwesen zwischen Wasser und Luft, und auch, wer die seien, die nach Phys. I, 4 ein Mittelwesen zwischen Luft und Feuer annahmen, ist unbekannt; wahrscheinlich aber ist mit Zeller an *jüngere* Physiologen zu denken, deren Lehre aus der des *Anaximenes* erwachsen war.)

§ 14. *Anaximenes von Milet*, jünger als Anaximander und vielleicht auch persönlich ein Schüler desselben, setzt als Princip die Luft und lässt daraus vermittelst der Verdichtung (πύκνωσις) und Verdünnung (μάνωσις oder ἀραίωσις) Feuer, Wind, Wolken, Wasser und Erde werden. Der Erdkörper, eine cylinderförmige Platte, wird von der Luft getragen. „Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält, so umfasst Hauch und Luft das Weltall."

Auch der im fünften Jahrhundert v. Chr. lebende Philosoph *Diogenes von Apollonia* sieht in der Luft das Urwesen und den immanenten Grund der Dinge. Ebenso auch *Idaeus aus Himera*.

Schleiermacher, über Diogenes von Apollonia, gelesen in der Berliner Akademie der Wiss. am 29. Januar 1811, in den Abh. der ph. Cl., Berl. 1814, wieder abg. in Schleiermachers Werken, Abth. III, Bd. 2, Berlin 1838, S. 149—170.

F. *Panzerbieter*, de Diogenis A. vita et scriptis, Meiningae 1823; Diogenes Apolloniates, Lips. 1830.

Die *Geburt* des *Anaximenes* hat Apollodor (nach der Angabe des Diog. Laërt. II, 3) in die 63. Olympiade (528—524 v. Chr.) gesetzt. Vielleicht ist jedoch hierbei die Geburtszeit mit der Zeit der Blüthe verwechselt worden. Diog. L. nennt ihn (ebend.) einen Schüler des Anaximander. Der Dialekt in seiner *Schrift* war (nach derselben Stelle) der reine Ionische.

Aristoteles bezeugt Metaph. I, 3: *Anaximenes* und *Diogenes* halten die *Luft* für früher als das Wasser und setzen sie vor allen andern einfachen Körpern als Princip. Diese Luft aber dachte sich Anaximenes, seinem hylozoistischen Standpunct gemäss, unbeschadet ihrer Materialität zugleich als beseelt. Aus seiner *Schrift* ist uns der Satz erhalten (bei Stob. Eclog. phys. p. 296): οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει. Diese Luft hat er sich nach der einstimmigen Angabe der nacharistotelischen Berichterstatter als *unendlich* der Ausdehnung nach gedacht, so dass wir auch namentlich auf ihn

das Aristotelische Zeugniss werden beziehen müssen (Phys. III, 4): *ὥσπερ φασὶν οἱ φυσιολόγοι, τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου, οὗ ἡ οὐσία ἢ ἀὴρ ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἄπειρον εἶναι* (vergl. Phys. III, 4; de coelo III, 5). Aus der Luft liess Anaximenes die Dinge durch *πύκνωσις* und *μάνωσις* oder *ἀραίωσις* entstehen, und zwar scheint er nach Theophrast (bei Simplic. ad Ar. phys. fol. 32) diese Bestimmung zuerst aufge-
27 stellt zu haben; wenn Aristoteles (Phys. I, 4; de coelo III, 5) sie auch denjenigen Physiologen zuschreibt, welche das Wasser oder das Feuer oder ein Mittelwesen zwischen Feuer und Luft oder zwischen Wasser und Luft als Princip setzen, so hat er dabei wohl nur Spätere im Auge; von Thales lag ihm keine Schrift vor, und es war ihm schwerlich auf anderem Wege etwas von einer solchen Lehre desselben bekannt. Ein Fortschritt des Anaximenes gegen seine Vorgänger kann theils in der Lehre von der *πύκνωσις καὶ μάνωσις*, theils vielleicht auch darin gefunden werden, dass er nicht ein noch unvollkommenes und unentwickeltes Wesen, sondern ein solches, welches als das Feinste am naturgemässesten auch als das Höchste gelten konnte, als Princip setzte, auf welcher Bahn Heraklit, indem er jenes Wesen Feuer nannte, noch um einen Schritt weiter ging.

Den Idaeus von Himera kennen wir nur aus der Stelle Sext. Empir. adv. Math. IX, 360, wo er mit Anaximenes und Diogenes zusammengestellt wird.

Von der Schrift des Diogenes von Apollonia (in Creta, eines Zeitgenossen des Anaxagoras, Diog. L. IX, 57) existiren einige Fragmente, die Panzerbieter gesammelt hat. Die Lehre des Diogenes scheint als ein Versuch aufgefasst werden zu müssen, den hylozoistischen Standpunct gegenüber dem Dualismus des Anaxagoras aufrecht zu erhalten und zugleich in sich selbst durchzubilden. Wenn Diogenes die Luft für das Feinste erklärt und doch durch Verdichtung und Verdünnung das Uebrige werden lässt, so kann dies offenbar nicht heissen, dass auch die Urluft selbst sich verdünne, sondern nur, dass der Bildungsprocess überhaupt auf *πύκνωσις* und *ἀραίωσις* beruhe, so dass jene dieser vorangegangen sein muss, gleichwie bei Heraklit die *ὁδὸς κάτω* der *ὁδὸς ἄνω*. Den Beweis für die Einheit der Substanz findet Diogenes in der Thatsache der Assimilation von Stoffen des Erdbodens durch die Pflanzen und von den Pflanzenstoffen durch Thiere (nach Simplic. in Phys. fol. 32 B).

§ 15. Heraklit von Ephesus, wahrscheinlich jünger als Pythagoras und Xenophanes, welche er nennt und bekämpft, aber älter als Parmenides, der seinerseits auf ihn Bezug nimmt und in der Polemik gegen ihn zu seinem metaphysischen Princip gelangt zu sein scheint, giebt der in den Ionischen Lehren liegenden Anschauung eines beständigen Processes des beseelten Urstoffs durch seine Lehre von dem Feuer als dem Urwesen und von dem beständigen Flusse aller Dinge den schärfsten Ausdruck. Als substantielles Princip setzt Heraklit das ätherische Feuer, welches er zugleich als den Alles wissenden und lenkenden göttlichen Geist betrachtet. Gegen Feuer wird alles umgesetzt und Feuer gegen alles in dem Doppelprocesse des Weges nach unten, der vom Feuer (welches mit der reinsten Luft identisch ist) zum Wasser und zur Erde und so zum Tode herabführt, und des Weges nach oben, der von der Erde und dem Wasser zum Feuer und Leben hinaufführt. Beide Seiten des Doppelprocesses sind überall mit einander ver-

flochten. Alles ist identisch und nichtidentisch. In denselben Fluss steigen wir wieder hinab und auch nicht in denselben. Alles fliesst. Die endlichen Dinge werden durch den Kampf und die Feindschaft aus dem göttlichen Urfeuer; zu diesem aber führt die Eintracht und der Friede zurück. So baut die Gottheit unzähligemal spielend die Welt und lässt sie zur bestimmten Zeit in Feuer aufgehen, um sie immer wieder auf's Neue zu bauen.

Der Herakliteer Kratylus, Plato's Lehrer in Athen, trieb die Sätze des Heraklit von dem Flusse der Dinge auf die Spitze.

Schleiermacher, Herakleitos, der Dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den 28
Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten, in: Wolf's und Buttmann's Museum der Alterthumswissenschaft, Bd. I, 1807, S. 313—533, wiederabgedruckt in Schleierm. sämmtl. Werken, Abth. III, Bd. 2, Berlin 1838, S. 1–146. Vgl. Th. L. Eichhoff, diss. Her., Mogunt. 1824.

Jak. Bernays, Heraclitea, Bonn 1848. Heraklitische Studien, in: Rhein. Mus., N. F., VII, S. 90—116, 1850. Neue Bruchstücke des Heraklit, ebendaselbst IX, S. 241—269, 1853.

Ferd. Lassalle, die Philosophie Herakleitos' des Dunkeln von Ephesos, 2 Bde., Berlin 1858. (Die vollständigste Monographie, mitunter zu sehr hegelianisirend. Lassalle nennt im Anschluss an Hegel die Lehre des Heraklit „die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes".)

A. Gladisch, Herakleitos und Zoroaster, Leipzig 1859; vgl. dessen Abhandlungen über Aussprüche des Herakl. in der Zeitschrift für Alterthumswiss. 1846, No. 121 f. und 1847, 28 f. Rettig, über Her. bei Plat. Conviv. 187, ind. lect. Bern. 1865.

Heraklit stammte aus einem vornehmen Ephesischen Geschlechte. Die Stammesrechte eines *βασιλεύς* (Opferkönigs), welche sich im Geschlechte des Kodriden Androklus, des Stifters von Ephesus, forterbten, soll er seinem jüngeren Bruder abgetreten haben. Sein Aristokratismus steigerte sich bei der Verbannung seines Freundes Hermodorus bis zum bittersten Hasse gegen den Demos. (Ueber Hermodorus vergl. Zeller, de Hermodoro Ephesio et de Hermodoro Platonis disciphulo, Marb. 1859.) Der Beiname: *ὁ σκοτεινός*, findet sich zuerst in der pseudo-Aristotelischen Schrift de mundo (c. 5); doch deutet bereits der Anhang zur Aristotelischen Rhetorik an, dass die syntaktische Beziehung der Worte sich nicht immer leicht ergebe. Sokrates soll gesagt haben, es bedürfe zum Verständniss der Schrift eines delischen (tüchtigen) Tauchers. Die Zeit der Blüthe des Heraklit fiel nach Diog. L. IX, 1 (der wahrscheinlich dem Apollodorus folgt) in Olymp. 69 (504—500 v. Chr.). Bereits Epicharm (dessen Leben nach Leop. Schmidt, quaest. Epicharm., Bonn 1846, zwischen 556 und 460 v. Chr. fällt) hat seine Lehre berücksichtigt. Dass Parmenides seine Gedanken bekämpft und dabei auf bestimmte Sätze und Worte deutlich anspielt (insbesondere auf Heraklits Lehre von der Coincidenz der Gegensätze und von der sich in sich selbst zurückwendenden Harmonie der Welt, die Heraklit der Form des Bogens und der Leier vergleicht), haben namentlich Steinhart und Jak. Bernays nachgewiesen.

Dieser historischen Beziehung zufolge ist die Annahme einiger Neueren unhaltbar, dass Heraklits Lehre aus dem Streben nach einer Vereinigung der durch die Eleaten (nämlich zuerst durch Parmenides) schroff von einander getrennten Glieder des Gegensatzes: Sein und Nichtsein, entstanden sei. Heraklit ist nicht von dem abstracten Begriff des Werdens als einer Einheit von Sein und Nichtsein ausgegangen, der sich ihm dann nur zu einer physikalischen Anschauung verkörpert hätte,

er ist von Hause aus Hylozoist, das Feuer ist ihm die Seele, die trockene Seele die beste, die feuchte Seele des Trunkenen unweise; durch Anaximenes angeregt, hat er dann selbstständig seine Lehre ausgebildet. Richtig ist nur, dass bei ihm auf den Process mehr Gewicht fällt, als bei seinen Vorgängern, womit auch die Natur des von ihm für das Princip gehaltenen Elementes zusammenstimmt. Erst der durch Parmenides vollzogene Fortgang zum Begriffe des Seins machte möglich, aus der Heraklitischen Vorstellung von dem Flusse der Umsetzungen des Feuers den Begriff des Werdens herauszuheben. Diese Abstraction ist eine Gedankenarbeit, welche nicht bereits Heraklit selbst, sondern erst Parmenides und Plato in der Kritik des Herakliteismus vollzogen haben. (Aus diesem Grunde muss Heraklit, obschon er jünger war, als Pythagoras und Xenophanes, mit den früheren Ionischen Naturphilosophen zusammen betrachtet werden, und zwar als der Denker, welcher diese Richtung am vollendetsten ausgeprägt hat.) Aristoteles stellt in seiner historischen Uebersicht über den Entwicklungsgang der älteren griechischen Philosophie (Metaph. I, 3 ff.) den Heraklit einfach mit den früheren Ioniern zusammen, sogar ohne den wirklich vorhandenen Unterschied der Anschauungsweise hervorzuheben, indem er nach den Angaben über das Princip des Thales und das des Anaximenes und Diogenes fortfährt: *Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.*

Plato (oder ein Platoniker) sagt Soph. p. 242, nachdem von älteren Ioniern und von den Eleaten die Rede war: *Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαί τινες ὕστερον μοῦσαι.* Entweder will er hiermit andeuten, dass die Sicilische Lehre, d. h. die des Empedokles,
29 später sei als die Ionische, d. h. als die des Heraklit, oder (was minder wahrscheinlich ist) dass beide später seien, als die Eleatische, in dem letzteren Fall aber kann er wohl nur meinen: später, als die Einheitslehre des Xenophanes.

Der Gegensatz, in den Heraklit gegen die allgemeinen Anschauungen der Menge und ihrer Führer, der Dichter, sich stellt, betrifft (neben der politischen Stellung) wohl hauptsächlich die Götterlehre. Die Menge, dem blossen Polytheismus hingegeben, weiss nichts von dem Einen allwaltenden göttlichen Feuergeist. *Ἓν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει (ἥτε οἵη κυβερνᾷ ἀεὶ? ἥτε οἰακίζει? κραδαίνει?) πάντα διὰ πάντων.* Diese *γνώμη*, diesen ewigen *λόγος* kennen die Menschen nicht: *τοῦ λόγου τοῦδ', ἐόντος ἀεί, ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίγνονται.* Aus dem Urwesen, welches Heraklit (in einer allerdings bemerkenswerthen Uebereinstimmung mit parsischen Anschauungen, auf welche Gladisch mit Recht hinweist), als reinstes Feuer oder Licht und zugleich als das Gute auffasst, lässt er durch den Streit oder Kampf (den Homer mit Unrecht habe ausgetilgt sehen mögen) die Einzelobjecte hervorgehen, und so ist ihm (Plut. Is. et Os. 48) *πόλεμος πατὴρ πάντων*, die Welt die zertheilte Gottheit, das *ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ*, das aber gleich dem elastischen Gefüge des Bogens und der Leier im Auseinandergehen allmählich wieder zusammengeht (Plat. Sympos. 187 A, Soph. 242 E). Das Weltganze ist das Feuer selbst, das bald erlischt, bald entzündet (Clem. Str. V, 599): *κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ.* Stets vollzieht sich der Doppelprocess der (relativen) Materialisirung des Feuergeistes und der Wiedervergeistigung der Erde und des Wassers: *πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων, ὥςπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός*, Wasser und Erde sind *πυρὸς τροπαί*, das Feuer geht in sie über in der *ὁδὸς κάτω*, sie in das Feuer in der *ὁδὸς ἄνω*, beides aber ist ungetrennt: *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη.* Die Ormusd-Priester stehen (wie Gladisch bemerkt) handelnd in dem Kampfe, der zwischen dem Guten und Bösen geführt wird, auf der Seite des guten Princips; Heraklit aber als Denker hat das theoretische Interesse, den Grund des Zwiespalts zu erkennen, und findet denselben in der *παλιντροπία*, der *ἐναντία ῥοή* (Plat. Crat. 413 E,

420 A), der *ἐναντιοτροπή* (Diog. L. IX, 7) oder *ἐναντιοδρομία* (Stob. Eclog. I, 60), dem *γίνεσθαι πάντα κατ' ἐναντιότητα*, er sagt: *παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου, ὅκωςπερ λύρης καὶ τόξου* (bei Plut. Is. et Os. 5), vgl. Arist. Eth. N. VIII, 2: *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι.* In jeglichem ist Entgegengesetztes vereint, wie Leben und Tod, Wachen und Schlaf, Jugend und Alter, und jedes Glied des Gegensatzes schlägt in das andere um. Prävalirt in dem All die Macht des Friedens und der Einheit, so lösen sich alle endlichen Objecte in das reine Feuer auf, welches die Gottheit ist; aber sie gehen dann aus diesem durch die Entzweiung auf's Neue hervor. — Dass die Lehre von der periodischen Auflösung der Welt in Feuer (*ἐκπύρωσις*) bereits dem Heraklit angehöre (von dem sie die Stoiker entnommen haben), hat Schleiermacher (dem Ritter, Brandis, Bernays und Zeller widersprechen, Lassalle jedoch wiederum beistimmt) wohl mit Unrecht bezweifelt; Aristoteles schreibt sie ihm zu (Meteorol. I, 14, de coelo I, 10, Phys. III, 5), und sie liegt auch in dem (später bekannt gewordenen) Bruchstück bei Hippolytus IX, 10: *πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.*

Nach dem Satze des Heraklit: *πάντα ῥεῖ*, nennt Plato die **Herakliteer** (Theaet. 181 A; cf. Crat. p. 402 A: *ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*) scherzweise *τοὺς ῥέοντας*, indem er zugleich auf ihr unstetes Wesen, das jede ernste philosophische Discussion mit ihnen unmöglich mache, tadelnd hindeutet. **Kratylus**, ein Lehrer des Plato, überbot den Satz des Heraklit, dass man nicht zweimal in denselben Fluss hinabsteigen könne, durch seine Behauptung, auch nicht einmal könne dies geschehen (Arist. Metaph. IV, 5), ein Extrem, als dessen äusserste Consequenz Aristoteles bezeichnet, Kratylus habe nichts mehr sagen zu dürfen geglaubt, sondern nur den Finger bewegt.

Das Veränderliche, das dem Heraklit als die Gesammtheit alles Wirklichen gilt, setzt Parmenides zum Sinnenschein, Plato zu dem Complex der individuellen, der *γένεσις* unterworfenen, sinnlich wahrnehmbaren Objecte herab. Aber eben darum, weil Heraklit kein zweites Gebiet annimmt, fällt sein *κόσμος* mit der blossen Sinnenwelt späterer Denker nicht zusammen, denn Heraklit scheidet davon nicht das Göttliche und Ewige als ein Anderes ab; er lässt dem Wechsel selbst den *λόγος* oder die ewige, allumfassende **Ordnung** (*γνώμη, δίκη, εἱμαρμένη, τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες, ὁ Ζεύς*) als das *ξυνόν* (*κοινόν*) immanent sein, und fordert, dass jeder Einzelne in seinem Denken und Handeln dieser allgemeinen Vernunft folge. Heracl. bei Sext. Emp. VII, 133: *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ· τοῦ λόγου δὲ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.* Bei Stob. Serm. III, 84: *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωςπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου, κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.* Es ist dies dasselbe Gesetz, das auch die himmlischen Körper in ihren Bahnen erhält; die Sonne, sagt Heraklit, wird ihr Maass nicht überschreiten, denn wollte sie es, so würden die Erinnyen, die Dienerinnen der *δίκη*, sie finden (bei Plutarch. de exil. 11). Ohne Verständniss der allgemeinen Vernunft sind die Sinne schlechte Zeugen. Blosses Vielwissen fördert nicht. Herakl. bei Sext. Emp. VII, 126: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βορβόρου ψυχὰς ἔχοντος* (nach Bernays' Conjectur, statt des handschriftlichen: *βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*). Bei Diog. L. IX, 1: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*, bei Procl. in Tim. p. 31: *πολυμαθίη νόον οὐ φύει.* Auch für das praktische Verhalten liegt die Richtschnur in dem gemeinsamen Gesetz, zunächst in dem des Staates, zuhöchst in dem der Natur. Herakl. bei Clem. Alex. Strom. IV, 478 B: *δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ ταῦτα* (die Gesetze) *μὴ ἦν.* Bei Diog. L. IX, 2: *μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκως ὑπὲρ τείχους.* Ebend.:

ὕβριν· χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαΐην. Bei Stobaeus Serm. III, 84: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας.*

Die Heraklitische Lehre ist, sofern sie die ewige Vernunft dem Individuellen und Veränderlichen selbst immanent sein lässt, als eine monistische und sofern sie allen Stoff als beseelt denkt, als eine hylozoistische zu bezeichnen. Plato sondert das Ideelle von dem Sinnlichen. Diesen Platonischen *χωρισμός* bekämpft Aristoteles, ohne jedoch seinerseits zum vollen Monismus fortzugehen. Die Stoiker haben in ihrer Naturphilosophie und Theologie die Lehre Heraklits wieder aufgenommen.

§ 16. Pythagoras von Samos, der Sohn des Mnesarchus, geboren um Ol. 49, 3 = 582 v. Chr., nach einigen Angaben ein Schüler des Pherekydes und des Anaximander und mit den Lehren der ägyptischen Priester bekannt, stiftete zu Kroton in Unteritalien, wo er sich Ol. 62, 4 = 529 v. Chr. ansiedelte, einen ethisch-politischen und zugleich philosophisch-religiösen Bund. Auf ihn selbst lässt sich mit Sicherheit nur die Lehre von der Seelenwanderung und die Begründung der mathematisch-theologischen Speculation, wie auch die Aufstellung gewisser religiöser und sittlicher Vorschriften zurückführen.

Als der erste Pythagoreer, der das philosophische Schulsystem in einer Schrift dargestellt habe, gilt Philolaus, ein Zeitgenosse des Sokrates. Von dieser Schrift sind uns beträchtliche Bruchstücke erhalten; doch ist sehr zweifelhaft, ob dieselbe echt oder eine spätestens im letzten Jahrhundert vor Chr. entstandene Fälschung war, welche für unsere Kenntniss des alten Pythagoreismus nur in sofern eine gewisse Bedeutung haben würde, als sie an ältere Zeugnisse sich theilweise angelehnt hat.

Der Verfasser dieser Schrift sieht in den Principien der Zahlen die Principien aller Dinge. Diese Principien sind: das Begrenzende und die Unbegrenztheit. Sie treten zur Harmonie zusammen, welche die Einheit des Mannigfaltigen und die Einstimmigkeit des verschiedenartig Gesinnten ist. So erzeugen dieselben stufenweise zuvörderst die Einheit, dann die Reihe der arithmetischen oder „monadischen“ Zahlen, dann die „geometrischen Zahlen“ oder die „Grössen“, d. h. die Raumgebilde: Punct, Linie, Fläche und Körper; ferner die materiellen Objecte, dann die Belebung, das sinnliche Bewusstsein und die höheren psychischen Kräfte, wie Liebe, Freundschaft, Verstand und Einsicht. Das Gleichartige wird durch das Gleichartige erkannt; die Zahl aber ist es, welche die Dinge der Seele harmonisch fügt. Der mathematisch gebildete Verstand ist das Organ der Erkenntniss. Die musikalische Harmonie beruht auf dem Zahlenverhältniss der Saitenlänge, insbesondere die Octave oder die Harmonie im engeren Sinne auf dem Verhältniss 1 : 2, welches

die beiden Verhältnisse der Quarte (3 : 4) und Quinte (2 : 3 oder 4 : 6) in sich schliesst. Die Seele ist durch Zahl und Harmonie mit dem Körper verbunden; dieser ist ihr Organ, aber zugleich auch ihr Gefängniss. Die Seele der Welt verbreitet sich von der Hestia, d. h. dem Centralfeuer aus, um welches Erde und Gegenerde täglich sich drehen, durch die Sphären der Gegenerde, der Erde, des Mondes, der Sonne, der Planeten Mercur, Venus, Mars, Juppiter, Saturn, und des Fixsternhimmels bis zu dem äussersten, Alles umschliessenden „Olympos". Die Welt ist ewig, von dem Einen ihr Verwandten, Mächtigsten und Unübertrefflichsten regiert. Der Führer und Herrscher aller Dinge ist Gott; er ist einheitlich und ewig, beharrlich und unbeweglich, sich selbst gleich, verschieden von allem Andern. Er umfasst bewachend das All.

Unter den älteren Pythagoreern sind ausser Philolaus besonders seine Schüler Simmias und Kebes (die nach Plato's Phaedo mit Sokrates befreundet waren), ferner Okellus der Lukaner, Timaeus von Lokri, Echekrates und Akrio, Archytas von Tarent, Lysis und Eurytus berühmt. Alkmäo der Krotoniate, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, der eine Tafel von zehn Gegensätzen aufstellte, ferner Hippasos von Metapont, der im Feuer das materielle Princip der Welt fand, Ekphantus, der die Atomistik mit der Lehre von dem weltordnenden Geiste combinirte und die Axendrehung der Erde lehrte, Hippodamus von Milet, ein Architekt und Politiker, und Andere werden als Vertreter verwandter Richtungen genannt. Der Komiker Epicharm, der mitunter philosophische Streitfragen erwähnt, scheint von verschiedenen philosophischen Richtungen und darunter auch vom Pythagoreismus berührt worden zu sein.

Unecht sind die vorgeblichen Schriften des Pythagoras (Carmen aureum, ed. K. E. Günther, Breslau 1816; Th. Gaisford in: Poëtae minores Graeci, Oxonii, 1814—20; Lipsiae 1823, u. A.), des Ocellus Lucanus (de rerum natura, ed. A. F. Guil. Rudolph, Lips. 1801; ed. Mullach, in: Aristot. de Melisso etc., Berol. 1845), des Timaeus Locrus (ed. J. J. de Gelder, Lugd. Bat. 1836), und höchst wahrscheinlich auch die meisten oder alle Fragmente des Archytas von Tarent (fragm. ed. Conr. Orelli, im 2. Bande der Opuscula Graecorum veterum sententiosa et moralia, Lips. 1829; vergl. G. Hartenstein, de Archytae Tarentini fragmentis philosophicis, Lips. 1833; Petersen, in der Zeitschr. für Alterthumswiss. 1836, S. 873; O. F. Gruppe, über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer, Berlin 1840; F. Beckmann, de Pythagoreorum reliquiis, Berol. 1844). Die früher mitunter bezweifelte, seit Boeckh's Fragmentensammlung aber fast allgemein für echt gehaltene Schrift des Philolaus hat neuerdings, nachdem Zeller u. A. Einzelnes angefochten, Val. Rose das Ganze verworfen hatte, Carl Schaarschmidt (s. u.) als unecht zu erweisen unternommen.

Jamblichus, de vita Pythagorica liber; acced. Malchus sive Porphyrius, de vita Pythagorae, ed. Kiessling, Lips. 1815—16; ed. Westermann, Paris 1850.

Ueber den **Pythagoreismus** überhaupt und über **einzelne Pythagoreer** handeln in neuerer Zeit namentlich: Chr. Meiners, in seiner Gesch. der Künste und Wiss. in Gr. u. Rom, Bd. I, S. 178 ff.; Aug. Boeckh, disp. de Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, Heidelb. 1810; Philolaus des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes, Berlin 1819; Heinrich Ritter, Gesch. der Pythagoreischen Philosophie, Hamburg 1826; Ernst Reinhold, Beitrag zur Erläuterung der Pythagoreischen Metaphysik, Jena 1827;
31 Amadeus Wendt, de rerum principiis secundum Pythagoreos, Lips. 1827; Christ. Aug. Brandis, über die Zahlenlehre der Pythagoreer und Platoniker, im Rhein. Mus., Jahrg. 1828, S. 208 ff. und 558 ff.; A. B. Krische, de societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico commentatio, Gottingae 1830; M. A. Unna, de Alcmaeone Crotoniata, in: philol.-hist. Studien von Chr. Petersen, Hamburg 1832, S. 41—87; A. Gladisch, die Pythagoreer und die Schinesen, Posen 1841; Val. Rose, comm. de Arist. libr. ord. et auctor., Berol. 1854, p. 2 (wo schon die Echtheit der Philolaus-Fragmente negirt wird); C. L. Heyder, ethices Pythagoreae vindiciae, Francof. ad M. 1854; F. D. Gerlach, Zaleukos, Charondas, Pythagoras, Basel 1858; L. Noack, Pythag. und die Anfänge abendl. Wiss., in der Zeitschr. Psyche, Bd. III, 1860, Heft 1; Monrad, über die pyth. Philos., in der von Michelet hrsg. Zeitschrift: der Gedanke, Bd. III, 1862, Heft 3; A. Laugel, Pythagore, sa doctrine et son histoire d'après la critique allemande, in: Revue des deux mondes, XXXIV. année, Par. 1864, p. 969—989; C. Schaarschmidt, die angebliche Schriftstellerei des Philolaus und die Bruchstücke der ihm zugeschriebenen Bücher, Bonn 1864.

Ueber **Hippodamus** von Milet handeln: C. F. Hermann, Marb. 1841; L. Stein in: Mohl's Zeitschr. für Staatswissenschaft, Jahrg. 1853, S. 161 ff.; Rob. v. Mohl, Gesch. und Litt. der Staatswiss., Bd. I, Erl. 1855, S. 171; Karl Hildenbrand, Gesch. u. System der Rechts- und Staatsphilos., Bd. I, 1860, S. 59 ff.

Epicharmi fragmenta coll. H. Polman Kruseman, Harlemi 1834; rec. Theod. Bergk in: Poëtae lyrici Graec., Lips. (1843) 1853; ed. Mullach, fragm. ph. Gr., p. 135 sqq.; vgl. Leop. Schmidt, quaestiones Epicharmeae, spec. I.: de Epicharmi ratione philosophandi, Bonnae 1846; Jac. Bernays, Epicharmos und der *αὐξανόμενος λόγος*, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F. VIII, 1853, S. 280 ff.; A. O. F. Lorenz, Leben und Schriften des Koërs Ep. nebst einer Fragmentensammlung, Berlin 1864.

„Ueber den Pythagoreismus und seinen Stifter weiss uns die Ueberlieferung um so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinungen abliegt, wogegen sie in demselben Maasse einsilbiger wird, in dem wir uns dem Gegenstand selbst zeitlich annähern" (**Zeller**). Doch besitzen wir über **Pythagoras** einige sehr alte und durchaus zuverlässige Angaben. Xenophanes, der Gründer der Eleatischen Schule, verspottet (bei Diog. L. VIII, 36) die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung in den Versen:

Καὶ ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
Φασὶν ἐποικτεῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
Παῦσαι, μηδὲ ῥάπιζ', ἐπειὴ φίλου ἀνέρος ἐστὶ
Ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης αΐων.

Heraklit sagt (bei Diog. L. VIII, 6): Pythagoras, der Sohn des Mnesarchus, hat Forschung geübt (*ἱστορίην ἤσκησεν*) von allen Menschen zumeist, und eklektisch sich seine eigene Weisheit gebildet, eine Vielwisserei und verkehrte Kunst. Herodot (II, 81 und 123) führt die Seelenwanderungslehre und gewisse religiöse Vorschriften der (Orphiker und) Pythagoreer auf die Aegypter zurück, was eine Reise des Pythagoras zu denselben vorauszusetzen scheint. Ausdrücklich berichtet erst Isokrates

(Laud. Busir. 28, p. 227 Steph.) von einer solchen Reise. Dass die mathematischen Wissenschaften zuerst in Aegypten aufgekommen und von den Priestern gepflegt worden seien, bezeugt Aristoteles (Metaph. I, 1); von dort hat Pythagoras nach dem Zeugniss des Kallimachus (bei Diodorus Siculus in den Vaticanischen Excerpten VII—X, 35) manches nach Hellas verpflanzt, anderes aber selbst erfunden. Die Auffindung des zwischen der Hypotenuse und den Katheten im rechtwinkeligen Dreieck bestehenden Verhältnisses wird ihm u. A. von Diogenes Laërtius (VIII, 12) unter Berufung auf einen Mathematiker Apollodorus zugeschrieben und dabei das Epigramm angeführt:

Ἡνίκα Πυθαγόρης τὸ περικλεὲς εὕρατο γράμμα
Κεῖν᾽, ἐφ᾽ ὅτῳ κλεινὴν ἤγαγε βουθυσίην.

Die Aegyptische Reise des Pythagoras steht nicht ganz ausser Zweifel, ist aber doch für sehr wahrscheinlich zu halten. Manche Ausschmückungen Späterer sind leicht als Fabeln zu erkennen. Diogenes Laërtius erzählt (VIII, 3), wie es scheint, nach Aristoxenus, Pythagoras sei, die Tyrannis des Polykrates hassend, nach Kroton in Italien ausgewandert. Er schloss sich der aristokratischen Partei an.

In der Gemeinschaft der Pythagoreer herrschte eine strenge sittlich-religiöse Lebensordnung (der *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*, den schon Plato Rep. X, p. 600 B erwähnt). Der Aufnahme ging eine Prüfung der Würdigkeit vorher; die Schüler waren lange zum schweigenden Gehorsam und zur unbedingten Unterwerfung unter die Autorität der überlieferten Lehre verpflichtet; strenge tägliche Selbstprüfung wurde von Allen gefordert; die Verbreitung der Lehren (insbesondere wohl der theosophischen Speculation) unter das Volk war verpönt.

Die demokratische Partei (vielleicht mitunter auch eine gegnerische aristokratische Fraction) reagirte gegen die wachsende Gewalt des Bundes. Pythagoras soll,
nachdem er gegen zwanzig Jahre in Kroton gelebt hatte, durch eine Gegenpartei 32
unter Kylon vertrieben, nach Metapont übergesiedelt und dort bald hernach gestorben sein. In vielen italischen Städten fand der Pythagoreismus bei den Aristokraten Eingang und gab der Partei einen idealen Halt. Aber es erneuerten sich auch mehreremale die Verfolgungen. In Kroton standen, wie es scheint, noch lange nach dem Tode des Pythagoras seine Anhänger und die „Kyloneer" als politische Parteien einander gegenüber, bis endlich, etwa ein Jahrhundert später, die Pythagoreer bei einer Berathung im „Hause des Milo" (welcher selbst längst nicht mehr lebte) überfallen wurden und, da die Gegner das Haus anzündeten und umstellt hielten, fast sämmtlich mit Ausnahme der Tarentiner Archippus und Lysis umkamen. Lysis ging nach Theben und war dort noch Lehrer des jungen Epaminondas. Nicht lange nach dieser Zeit endete überhaupt das politische Ansehen und die Macht der Pythagoreer in Italien. In Tarent stand noch zur Zeit des Plato der Pythagoreer Archytas an der Spitze des Staates.

Unter den Zeugnissen über die Lehre der Pythagoreer sind die Aristotelischen die bedeutendsten; noch viel werthvoller würden uns für die Kenntniss des Systems die (durch Boeckh gesammelten) Fragmente der Schrift des Philolaus, eines Zeitgenossen des Sokrates, sein, falls deren Echtheit gesichert wäre. Alle anderen vorgeblichen philosophischen Schriften und Fragmente von Schriften alter Pythagoreer sind entschieden unecht. Der Inhalt der Philolaus-Fragmente stimmt in manchem Betracht recht wohl mit Aristotelischen Zeugnissen zusammen, und gewährt dazu eine weit concretere Anschauung; doch ist auch Fremdartiges und Späteres beigemischt, was schwerlich bloss auf Rechnung der Berichterstatter zu stellen ist. Plato und Aristoteles scheinen nur mündliche Aeusserungen des Philolaus gekannt

zu haben. Nur ihre Mittheilungen und zum Theil die der ersten Aristoteliker, keine späteren, sind vollkommen zuverlässig.

Von der apodeiktischen Erkenntniss der den Dingen innewohnenden mathematischen Ordnung entzückt, überspannten die Pythagoreer die Kraft des mathematischen Princips in ihrer die exacte mathematische Wissenschaft überschreitenden Zahlenspeculation.

Die Principien der Zahlen, Grenze und Unbegrenztheit, galten nach Aristoteles den Pythagoreern nicht als Prädicate einer anderen Substanz, sondern selbst als die Substanz der Dinge; zugleich aber wurden die Dinge als Abbilder dieser ihnen innewohnenden Principien angesehen. Es scheint nicht, dass diese beiden Angaben auf verschiedene Fractionen der Pythagoreer zu beziehen seien, vielleicht legte die Redeweise der Einen diese, der Andern jene Ausdeutung näher, doch konnten die Nämlichen in gewissem Sinne beides annehmen; schwerlich hat irgend einer der alten Pythagoreer sich gerade jener Aristotelischen Bezeichnungen bedient; vielmehr scheint Aristoteles zum Theil auch Anschauungen, die er nur implicite bei ihnen fand, in seiner eigenen Sprache auszudrücken. Die Stufenfolge der Erzeugungen wird durch die Reihenfolge der Zahlen symbolisirt, wobei die Vierzahl (*τετρακτύς*) und die Zehnzahl (*δεκάς*) eine hervorragende Rolle spielen.

Von den einzelnen Lehren sind neben den musikalischen die astronomischen die bemerkenswerthesten. Die Bewegung der Erde um das Centralfeuer, welche „Philolaus“ lehrt, ist nicht mit der Kopernikanischen Theorie der Bewegung um die Sonne zu verwechseln; sie vertritt vielmehr nur die tägliche Drehung der Erde um ihre Axe. Dass die Lehre von einer der Erde gegenüberliegenden Gegenerde (*ἀντίχθων*) und der Bewegung beider um das ruhende Centralfeuer wirklich den älteren Pythagoreern (sei es allen oder einzelnen) angehört hat, wissen wir (abgesehen von den Philolaus-Fragmenten) aus Aristoteles (de coelo II, 13 und Metaph. I, 5). Eben diese Ansicht wird Plut. Plac. ph. III, 9, womit Euseb. praep. ev. XV, 55 übereinstimmt, dem Pythagoreer Hiketas beigelegt, wogegen in der entsprechenden Stelle bei Galen (c. 21, Bd. XIX, S. 293 ed. Kühn) nur gesagt ist: *τῶν δὲ Πυθαγορείων τινές*. Cicero legt (Acad. II, 39) unter Berufung auf Theophrast eben diesem Hiketas, einem Syrakusaner, die Lehre bei, der Himmel ruhe und nur die Erde bewege sich, und zwar circum axem; möglicherweise hat Cicero eine Bewegung um die Weltaxe und das Centralfeuer mit einer Bewegung um die Erdaxe verwechselt; doch könnte auch andererseits der Bericht in den Placit. falsch sein. Diog. Laërt. sagt (VIII, 85), die kreisförmige Erdbewegung habe zuerst Philolaus, nach Andern aber Hiketas gelehrt. Die Bewegung der Erde um ihre Axe wird auch (von Hippol. philos. p. 19 u. A.) dem Ekphantus zugeschrieben, der den Atomen Grösse, Gestalt und Kraft beilegte und sie durch Gott geordnet sein liess (er war nach Boeckh's Vermuthung ein Schüler des Hiketas) und Plato's Schüler Heraklides aus Sinope am Pontus. Dass auch die Annahme eines Stillstandes der Sonne und einer Bewegung der Erde um dieselbe mit den Erscheinungen zusammenstimme, zeigte später, um 260 v. Chr., der Astronom Aristarch von Samos; Seleukus aus Seleukea in Babylonien um 160 v. Chr. endlich stellte das heliocentrische System als seine astronomische Lehre auf. S. Boeckh, Philolaos, S. 122, und Boeckh, das kosm. Syst. des Plato, S. 122 ff. und S. 142. Es fehlte jedoch der Lehre der Erdbewegung schon im Alterthum nicht an Verketzerungen (wie z. B. der Stoiker Kleanth den Aristarch von Samos um seiner astronomischen Ansichten willen der Gottlosigkeit beschuldigte).

Die Lehre von der Sphärenharmonie (Arist. de coelo II, 9) beruht auf der Annahme solcher Abstände der himmlischen Sphären von einander, wie sie den Längenverhältnissen der Saiten bei harmonischen Tönen entsprechen.

Auch die Seele galt den Pythagoreern für eine Harmonie; an den Körper sei sie zur Strafe gefesselt und wohne in ihm wie in einem Gefängnisse (Plat. Phaedo p. 62 B).

Die ethischen Begriffe trugen bei den Pythagoreern eine mathematische Form,
so dass Symbole die Stelle der Definitionen vertraten. Die Gerechtigkeit definirten
sie (nach Arist. Eth. Nic. V, 8; Magn. Moral. I, 1; vgl. I, 34) als *ἀριθμὸς ἰσάκις*
ἴσος (Quadratzahl), wodurch die Correspondenz zwischen That und Leiden (*τὸ ἀντι-* 33
πεπονθός, d. h. *ἃ τις ἐποίησε, ταῦτ' ἀντιπαθεῖν*), also die Vergeltung ausgedrückt
werden sollte.

Eine Tafel fundamentaler Gegensätze, die an den ersten Gegensatz der Grenze und Unbegrenztheit sich anschliessen, stellte (nach Aristot. Metaph. I, 5) Alkmaeo der Krotoniate auf. Die hierbei auftretenden Begriffe sind nicht eigentliche Kategorien, weil nicht durchweg allgemeine, gleichmässig auf Natur und Geist bezügliche, formale Grundbegriffe. Die Tafel ist folgende:

Grenze.	Unbegrenztheit.
Ungerades.	Gerades.
Eins.	Vieles.
Rechts.	Links.
Männliches.	Weibliches.
Ruhendes.	Bewegtes.
Geradliniges.	Gebogenes.
Licht.	Finsterniss.
Gutes.	Böses.
Quadrat.	Oblongum.

Hippodamus von Milet war (nach Arist. Polit. II, 8), wie (nach Ar. Pol. II, 7) Phaleas der Chalkedonier, und (nach Diog. L. III, 37 und 57) der Sophist Protagoras, ein Vorgänger Plato's in der Bildung politischer Theorien. (Die angeblichen Fragmente des Hippodamus bei Stobaeus sind unecht, s. Schneider zu der ang. Stelle der Aristotelischen Politik; doch vgl. C. Zell, Ferienschriften, N. F., Bd. I, S. 253 f.)

Epicharm lässt in der ersten der von Diog. L. (III, 9—17) angeführten Dichtungen entweder einen mit Eleatischer, Pythagoreischer und Heraklitischer Philosophie bekannten Mann mit einem der Philosophie fernstehenden Anhänger der religiösen Vorstellungen der alten Dichter und des Volkes, oder Vertreter verschiedener philosophischer Richtungen mit einander, sich unterreden (die Deutung ist schwierig und unsicher, weil uns der Zusammenhang fehlt). In einem andern der dort erhaltenen Fragmente wird der Unterschied erörtert, der zwischen der Kunst und dem Künstler bestehe, wie auch zwischen der Güte nnd dem Manne, der gut sei, und zwar in Ausdrücken, die an die Platonische Ideenlehre erinnern, aber doch nicht ganz in dem Platonischen Sinne zu nehmen sind, der auf den Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Individuellen geht, sondern vielmehr im Sinne der Unterscheidung zwischen Abstractem und Concretem. (Die Echtheit dieses letzterwähnten Fragmentes steht nicht ganz ausser Zweifel.) Ein drittes Fragment preist die Vernunft, die in der Natur walte. Ein viertes enthält in seinen Ausdrücken über die Verschiedenheit des Geschmacks Anklänge an die Verse des Eleaten Xenophanes über die Verschiedenheit der Göttervorstellungen. Ein philosophisches System lässt sich dem Epicharm nicht zuschreiben.

§ 17. Die Eleatische Einheitslehre wurde in theologischer Form von Xenophanes aus Kolophon begründet, metaphysisch als Lehre von dem Sein durch Parmenides von Elea entwickelt, dialektisch in der Polemik gegen die vulgäre Annahme einer Vielheit von Objecten und eines Werdens und Wechselns durch Zeno von Elea
34 vertheidigt, endlich mit einiger Abschwächung der Gedankenstrenge der älteren Naturphilosophie näher gebracht durch Melissus aus Samos.

Ueber die Eleatischen Philosophen und ihre Lehren handeln insbesondere: Joh. Gottfr. Walther, eröffnete Eleatische Gräber, 2. Aufl., Magdeburg und Leipzig 1724; Geo. Gust. Fülleborn, liber de Xenophane, Zenone, Gorgia Aristoteli vulgo tributus, passim illustr. commentario, Hal. 1789; Joh. Gottl. Buhle, commentatio de ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane primo ejus auctore usque ad Spinozam, Gott. 1790, Comm. soc. Gott. vol. X, p. 157 sqq.; Ge. Ludw. Spalding, vindiciae philosophorum Megaricorum subjecto commentario in priorem partem libelli de Xenophane, Zenone, Gorgia, Berol. 1793; Fülleborn, Fragmente aus den Gedichten des Xenophanes und des Parmenides, in den Beiträgen zur Gesch. der Philos., Stücke 6 u. 7, Jena 1795; Amad. Peyron, Empedocl. et Parm. fragmenta, Lips. 1810; Chr. Aug. Brandis, comm. Eleat. pars I, Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita, Alton. 1813; Vict. Cousin, Xénophane, fondateur de l'école d'Elée, abgedr. in: Nouveaux fragmens philos., Paris 1828, p. 9—95: Rosenberg, de El. ph. primordiis, Berol. 1829; Sim. Karsten, philosophorum Graecorum veterum operum reliquiae, vol. I, 1: Xenophanis Colophonii carminum reliquiae, Amsterdam 1835; Theod. Bergk, commentatio de Arist. libello de Xenophane, Zenone et Gorgia, Marburgi 1843; Aug. Gladisch, die Eleaten und die Indier, Posen 1844; Frid. Guil. Aug. Mullach, Aristotelis de Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes cum Eleaticorum philos. fragmentis, Berol. 1845, auch in: Fragm. ph. Gr. I, p. 101 sqq.; E. Reinhold, de genuina Xenophanis disciplina, Jenae 1847; E. F. Apelt, Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856; Conr. Vermehren, die Autorschaft der dem Aristoteles zugeschriebenen Schrift *περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου*, Jena 1861; Franz Kern, quaestionum Xenophanearum capita duo (Progr. scholae Portensis), Numburgi 1864.

Dass die unter den Aristotelischen Schriften auf uns gekommene Abhandlung de Xenophane, Zenone, Gorgia in ihrem ersten Abschnitt (Cap. 1 u. 2) nicht von Xenophanes, sondern von Melissus handle, hat bereits Buhle in der oben angef. Abhandlung über den Pantheismus nachgewiesen, und das Gleiche nehmen mit ihm und mit Spalding, dem in den oben angef. „Beiträgen" auch Fülleborn, der früher anders geurtheilt hatte, zustimmt, Brandis und alle späteren Forscher an, da es aus der Vergleichung mit den anderweitig uns bekannten Lehren des Melissus sich ganz evident ergiebt. Ungewiss ist, auf wen der zweite Abschnitt (Cap. 3 u. 4) nach der Absicht des Verfassers gehen soll, ob auf Xenophanes oder auf Zeno; doch ist in keinem Falle der Inhalt dieser Capitel für historisch zu halten *). Der letzte Ab-

*) Die auch von mir in einer meiner frühesten Abhandlungen („Ueber den historischen Werth der Schrift de Melisso, Zenone, Gorgia" in: Schneidewin's Philologus, VIII. Jahrgang, 1853, S. 104—112) vertretene Ansicht, dass der zweite Theil der Schrift (Cap. 3 u. 4) auf Zeno gehe und einen treuen Bericht von seinen Lehren.

schnitt (Cap. 5 u. 6) handelt unzweifelhaft von Gorgias. Vielleicht sollte dieser Abschnitt nach der Absicht des Verfassers bei regressiver Ordnung (siehe Cap. 6 fin.) der erste sein. Der Bericht über Melissus und der über Gorgias ist ziemlich treu, obschon nicht durchaus. Das Ganze kann nicht von Aristoteles, auch nicht von Theophrast verfasst sein, sondern nur von einem späteren Aristoteliker.

Die erhaltenen Fragmente der Schriften der Eleaten sind nicht sehr umfangreich, geben uns aber ein völlig gesichertes und hinsichtlich der Grundgedanken auch zureichend vollständiges Bild der Eleatischen Philosophie.

§ 18. Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien, geb. um 569 v. Chr., der später nach Elea in Unteritalien übersiedelte, bekämpft in seinen Gedichten die anthropomorphischen und anthropopathischen Göttervorstellungen des Homer und Hesiod, und stellt die Lehre von der Einen, allwaltenden Gottheit auf. Gott ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denkkraft; mühelos bewegt und lenkt er alle Dinge durch die Macht seines Gedankens.

Xenophanes hat nach seiner eigenen Aussage (bei Diog. L. IX, 19) im Alter von 25 Jahren seine Wanderungen durch Hellas (als Rhapsode) begonnen und ist mehr als 92 Jahre alt geworden. Wenn er (wie nach einem seiner Fragmente bei Athen. deipnos. II, p. 54 mit einiger Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann) bald nach der Expedition der Perser unter Harpagus gegen Ionien (544 v. Chr.) seine Heimath verlassen hat, so muss er um 569 geboren sei. Apollodor bei Clem. Al. Strom. I, I, 301 C setzt seine Geburt in Ol. XL (620 v. Chr.); wahrscheinlicher ist die Angabe (bei Diog. L. IX, 20), seine Blüthe falle in Ol. LX (540 v. Chr.). Er hat den Pythagoras überlebt, den er nach dessen Tode erwähnt, wird aber

---

enthalte, muss ich nach vollständigerer Vergleichung und genauerer Erwägung der in Betracht kommenden Momente (indem ich der Beweisführung Zeller's in der 2. Aufl. des I. Theils seiner Ph. d. Gr., S. 366 ff. im Wesentlichen beistimme) aufgeben, und kann nur an dem Negativen festhalten, dass ein zuverlässiger Bericht über Xenophanes in jener Schrift nicht zu finden sei. Die dort entwickelten Lehren würden sich nach ihrer dialektischen Form und zum Theil auch nach ihrem Inhalt füglicher dem Zeno, als dem Xenophanes zuerkennen lassen; doch stehen beiderlei Annahmen theils andere Gründe, theils das Schweigen des Plato und Aristoteles entgegen; von Xenophanes aber sagt Aristoteles geradezu (Metaph. I, 5), derselbe habe die Frage nach Gottes (oder des Einen) Begrenztheit oder Unbegrenztheit unberührt gelassen, wogegen in Cap. 3 u. 4 jener Schrift theils gesagt wird, der betreffende Eleat habe Gott die Kugelgestalt beigelegt, theils, derselbe habe (antinomisch) gelehrt, Gott sei weder begrenzt, noch unbegrenzt. Es ist kaum zu bezweifeln, dass diese letztere Angabe aus einem Missverständniss entweder jener Aristotelischen Aeusserung oder wahrscheinlicher einer gleichartigen des Theophrast (die uns Simplic. in Phys. fol. V, B aufbewahrt hat) hervorgegangen sei. Ob der (wahrscheinlich späte) Verfasser jener Schrift von Xenophanes handeln wolle oder von Zeno, ist immer noch zweifelhaft; doch ist, wofern die historische Glaubwürdigkeit der Schrift aberkannt wird, dann vielleicht die erstere Annahme mit geringeren Schwierigkeiten, als die letztere behaftet. Dem Autor mag eine Pseudo-Xenophaneische Schrift oder auch vielleicht eine ungenaue Angabe der Lehren und Argumente des Xenophanes vorgelegen haben, die ihrerseits unter anderm auch auf Grund der missverstandenen Theophrastischen Stelle angefertigt worden war. Die Missdeutung war am leichtesten zu einer Zeit möglich, in welcher derartige Antinomien bereits zur philosophischen Doctrin geworden waren (wie namentlich Plotin Ennead. V, 10, 11 lehrt, Gott sei weder begrenzt, noch unbegrenzt). Bei diesem Problem lassen sich negative Ergebnisse leichter und sicherer, als positive, gewinnen.

seinerseits bereits von Heraklit genannt. In seinem höheren Alter lebte er in der Phocensischen Kolonie Elea (Ἐλέα, Ὑέλη, Velia). Von seinen Gedichten haben sich Fragmente, von den philosophischen jedoch nur wenige, erhalten. Seine Dichtung trägt durchweg einen sittlich-religiösen Charakter. In einem von Athenaeus (XI, p. 462) erhaltenen längeren Fragmente, wo er ein heiteres Gastmahl schildert, fordert er auf, zuerst die Gottheit (die Xenophanes bald durch *θεός*, bald durch *θεοί* bezeichnet) mit reinen, heiligen Worten zu preisen, mässig zu sein, von Beweisen der Tugend zu reden, nicht von Titanenkämpfen und ähnlichen Fabeln der Alten (*πλάσματα τῶν προτέρων*); in einem andern Fragmente (bei Athen. X, p. 413 sq.) warnt er vor Ueberschätzung der Ueberlegenheit in den Kampfspielen und hält es nicht für billig, dieselbe der Geistesbildung vorzuziehen (*οὐδὲ δίκαιον, προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης*).

Dass der G o t t des Xenophanes die Einheit der Welt sei, ist schon früh angenommen worden; wir finden diese Lehre nicht in den auf uns gekommenen Fragmenten, und es bleibt zweifelhaft, ob Xenophanes selbst über das Verhältniss Gottes zur Welt sich mit voller Bestimmtheit in diesem Sinne erklärt habe, oder ob vielmehr eine solche Anschauung nur implicite bei ihm von anderen Denkern gefunden und auf jenen Ausdruck gebracht worden sei. In dem (Platonischen?) Dialog Sophistes (p. 242) sagt der Leiter der Unterredung, ein Gast aus Elea: das Eleatengeschlecht bei uns, vom Xenophanes her und seit noch früherer Zeit, macht in seinen philosophischen Vorträgen die Voraussetzung, dass dasjenige Eins sei, was man Alles zu nennen pflegt (*ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*). Die „noch Früheren" sind wohl gewisse Orphiker, die den Zeus als die eine allherrschende Macht, als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge preisen. Aristoteles sagt Metaph. I, 5: Xenophanes, der erste Einheitslehrer unter den Eleatischen Philosophen — Parmenides wird sein Schüler genannt — hat sich über das Wesen des Einen nicht deutlich erklärt, so dass man nicht sieht, ob er eine begriffliche Einheit (wie später Parmenides), oder eine materielle (wie später Melissus) meine; er scheint diesen Unterschied noch überhaupt nicht in's Auge gefasst zu haben, sondern sagt nur, auf das All blickend, das Eine sei der Gott. Theophrast sagt (nach Simplic. zur Aristotelischen Physik fol. 5 B): *ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην ὑποτίθεσθαι.* Der Sillograph Timon (bei Sext. Empir. hypotyp. Pyrrhon. I, 224) legt ihm die Worte in den Mund, wohin er auch seinen Blick wenden möge, löse sich ihm Alles in eine Einheit auf.

Die eigenen philosophischen Aussprüche des Xenophanes, soweit sie uns erhalten sind, sind folgende. Bei Clem. Alex. Strom. V, 601 C und Euseb. Praeparat. evang. XIII, 13:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
Οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα.

Bei Sextus Empir. adv. Math. IX, 144, vgl. Diog. L. IX, 19:

Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

Bei Simplic. ad Arist. phys. fol. 6 A:

Αἰεὶ δ' ἐν τωὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν
Οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε (oder *ἄλλοθεν*) *ἄλλῃ.*

Ebendaselbst:

Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

36 Bei Clem. Alex. Strom. V, 601 C und Euseb. Praepar. evang. XIII, 13:

Ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι (*ἔδειν τε?*)
Τὴν σφετέρην τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε. —
Ἀλλ' εἴτοι χεῖράς γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,

Ἠ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
Ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
Καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
Τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον ὁμοῖον.

Vgl. Clem. Alex. Strom. VII, p. 711 B: *ὥς φησιν ὁ Ξενοφάνης· Αἰθίοπές τε μέλανας σιμούς τε, Θρᾶκές τε πυῤῥοὺς καὶ γλαυκοὺς* (scil. *τοὺς θεοὺς διαζωγραφοῦσιν*), was auch Theodoret. Graec. affect. curat. Serm. III, p. 49 ed. Sylb. mittheilt. — Bei Sext. Empir. adv. Math. IX, 193:

Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Ebendaselbst I, 289: *Ὅμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη·*

Οἳ πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Arist. Rhet. II, 23, p. 1399 B, 6: *Ξενοφάνης ἔλεγεν ὅτι ὁμοίως ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθανεῖν λέγουσιν· ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε.* Ebendas. 1400 B, 5: *Ξεν. Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν εἰ θύωσι τῇ Λευκοθέᾳ καὶ θρηνῶσιν, ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν.*

(Dem Xenophanes scheint irrig der Vers beigelegt worden zu sein: *ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ*, den Sext. Empir. adv. Math. X, 313, jedoch mit Berufung auf Andere: *Ξενοφάνης δὲ κατ' ἐνίους*, ferner Stobaeus Ecl. phys. I, p. 294 ed. Heeren und Andere anführen: Aristoteles bezeugt Metaph. I, 8, p. 989 A, 5, kein Philosoph habe die Erde in dem Sinne, wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer, als einziges materielles Princip angesehen. Schon Meiners, hist. doctr. de vero deo p. 327, dann auch Heeren, Karsten u. A. halten diesen Vers für untergeschoben.) — Bei Sext. Empir. adv. Math. IX, 361; X, 313 u. A.:

Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα.

Bei Stobaeus, Florileg. XXIX, 41 ed. Gaisf. und Eclog. I, p. 224:

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς παρέδειξαν,
Ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Bei Plutarch Sympos. IX, p. 746 B:

Ταῦτα δεδόξασται μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισιν.

Bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 49 und 110, VIII, 326 u. A.:

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
Εἰδώς, ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Von den physikalischen Theoremen des Xenophanes ist neben der Grundlehre, dass Erde und Wasser die Elemente alles Gewordenen seien, das bemerkenswertheste die schon von Empedokles bekämpfte Ansicht, dass die Erde nach unten, wie auch die Luft nach oben, sich unbegrenzt weit hin erstrecke; die betreffenden Verse theilt Achilles Tatius mit in seiner Isagoge ad Aratum (bei Petav. doctr. temp. III, 76):

Γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται
Αἰθέρι προσπλάζον· τὰ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκάνει.

Die Gestirne hielt Xenophanes (nach Stob. Ecl. I, 522) für feurige Wolken; auch die Iris war ihm ein *νέφος*. Die Beobachtung, dass sich Versteinerungen von Seethieren in den Syrakusischen Bergwerken, auf der Insel Paros in den Marmorbrüchen und überhaupt vielfach inmitten des Landes und auf Bergen fanden, erklärte Xenophanes (nach Origen. Philosophumena oder vielmehr Hippolytus adv. haereticos I, 14) durch die Annahme, dass einst das Meer das Land bedeckt habe, die sich ihm sofort zur Theorie eines periodischen Wechsels zwischen einer Mischung und Sonderung von Erde und Wasser ausweitete.

§ 19. Parmenides aus Elea, geboren gegen 515 — 510 v. Chr., so dass seine Jugend in die Zeit des Alters des Xenophanes fällt, der bedeutendste unter den Eleatischen Philosophen, gründet die Einheitslehre auf den Begriff des Seins. Er lehrt: Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht; es giebt kein Werden. Das Seiende existirt in der Gestalt einer einheitlichen und ewigen Kugel, deren Raum es continuirlich erfüllt. Das Viele und Wechselnde ist ein nichtiger Schein. Nur das Seiende ist denkbar und nur das Denkbare ist wirklich. Von dem Einen, das wahrhaft ist, kann das Denken eine überzeugungskräftige Erkenntniss gewinnen; der Sinnentrug aber verführt die Menschen zu der Meinung und zu dem trügerischen Schmuck der Rede von den vielen und wechselnden Dingen. In der Erklärung der Welt des Scheins, die Parmenides hypothetisch aufstellt, geht er von zwei einander entgegengesetzten Principien aus, die innerhalb der Sphäre der Erscheinungen ein Verhältniss zu einander haben, das dem ähnlich ist, welches zwischen dem Sein und Nichtsein besteht, nämlich Licht und Nacht, woran sich der Gegensatz von Feuer und Erde anschliesst.

Dass Parmenides durch Xenophanes die für sein eigenes Denken maassgebenden philosophischen Anregungen empfangen habe, müssen wir, auch abgesehen von späteren Zeugnissen, schon nach der Zusammenstellung im (Platonischen?) Dialog Sophistes (p. 242) annehmen: „das Eleatische Philosophengeschlecht von Xenophanes (und noch Früheren) her". Aristoteles sagt (Metaph. I, 5): *ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου* (nämlich *τοῦ Ξενοφάνους*) *λέγεται μαθητής*, wobei das *λέγεται* vielleicht nicht auf eine Unsicherheit des Aristoteles über das wirkliche Verhältniss zu deuten ist, sondern auf das Halbwahre des Ausdrucks *μαθητής*, da Parmenides mehr durch die
37 Schriften, als durch mündlichen Unterricht des Xenophanes zu seiner Forschung angeregt worden sein mag, und da er nicht in einem blossen Schülerverhältniss zu seinem Vorgänger steht, sondern das metaphysische Princip des Eleatismus seinerseits erst geschaffen hat. (Aehnlich redet Aristoteles Metaph. IV, 3: *καθάπερ τινὲς οἴονται* [*λέγειν*] *Ἡράκλειτον*, und auch die Stelle de Melisso etc. C. 2: *ὡς καὶ τὸν Ἀναξαγόραν φασί τινες λέγειν ... γίνεσθαι* würde so zu deuten und auf die Ungenauigkeit des Ausdrucks *γίνεσθαι* in dem Referat über Anaxagoras zu beziehen sein, wenn die Schrift von Aristoteles oder Theophrast verfasst wäre.) Plato lässt Theaet. p. 183 E, cf. Soph. p. 217 C, den Sokrates sagen, er sei sehr jung mit dem schon sehr bejahrten Parmenides zusammengetroffen (*πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτῃ*), als derselbe seine philosophischen Lehren vorgetragen habe; auf diese Erzählung wird in dem (wahrscheinlich unechten) Dialog Parmenides die Scenerie gebaut,

indem hieran zugleich bestimmtere Angaben über das damalige Alter des Parmenides (65 Jahre) und seines Begleiters Zeno (40 Jahre) angeknüpft werden. Ob eine Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides wirklich stattgefunden habe oder nur von Plato fingirt werde, ist zweifelhaft; doch ist die Geschichtlichkeit bei weitem wahrscheinlicher, da Plato sich die Fiction wohl kaum auch nur für eine Scenerie und noch weniger bei der Erzählung im Theaetet erlaubt haben würde. Aber auch bei einer blossen Fiction würde Plato nicht allzusehr gegen die chronologische Möglichkeit verstossen haben. Demnach muss die Angabe des Diog. Laërt. (IX, 23), dass die „Blüthe" des Parmenides in Ol. 69 (504—500 v. Chr.) falle, irrthümlich sein; um diese Zeit war er wohl erst wenige Jahre alt.

Auf die Gesetzgebung und Sitte seiner Vaterstadt soll Parmenides wohlthätig eingewirkt haben, im Anschluss an die ethisch-politische Richtung der Pythagoreer. Diog. L. sagt (IX, 23): *λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις, ὥς φησι Σπεύσιππος ἐν τῷ περὶ φιλοσόφων.* — Dem sittlichen Charakter und der Philosophie des Parmenides zollt Plato die höchste Achtung. Aristoteles stellt seine Lehre und Argumentation weniger hoch, erkennt aber doch auch seinerseits in ihm den tüchtigsten Denker unter den Eleaten.

Parmenides lässt sich in seinem Lehrgedicht (dessen Bruchstücke sich bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 111, bei Diog. Laërt. IX, 22, bei Proclus zu Plato's Timaeus, bei Simplicius zur Arist. Phys. etc. finden) durch die Göttin der Weisheit, zu deren Sitz ihn Rosse führen, gelenkt von heliadischen Jungfrauen, die zweifache Einsicht erschliessen, sowohl in die überzeugungskräftige Wahrheit, als in die trügerischen Meinungen der Sterblichen (*χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι, ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ, ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής*). Die Wahrheit liegt in der Erkenntniss, dass das Sein ist und das Nichtsein nicht sein kann; der Trug in der Meinung, dass auch das Nichtsein sei und sein müsse. Parmenides lässt (in einem durch Proclus im Commentar zum Platonischen Timaeus II, p. 105 ed. Cousin aufbewahrten Fragmente) die Göttin sagen:

Ἡ μὲν, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ.
Ἡ δ', ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
Τὴν δή σοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
Οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἐφικτόν)
Οὔτε φράσαις,

woran sich unmittelbar die Worte angeschlossen zu haben scheinen (die von Clem. Alex. Strom. VI, p. 627 B und von Plotin Ennead. V, 1, 8 angeführt werden):

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Was nicht ist, kann auch nicht gedacht werden; was ich denke, hat (in eben diesem meinem Denken) Existenz. Parmenides erkennt kein anderes Sein an, als das des Gedankens, und in diesem Sinne ist ihm Denken und Sein identisch. Der Gedanke selbst ist seiend, er kann nichts ausser dem Seienden sein, denn es giebt nichts, was nicht seiend, oder ausser dem Seienden noch vorhanden wäre (in welcher Argumentation Parmenides den Unterschied zwischen dem subjectiven Sein des Gedankens und einem objectiven Sein an sich, auf welches der Gedanke gerichtet ist, darum, weil beiden das Sein zukommt, aufhebt). Parmenides sagt (bei Simplic. zur Physik fol. 31):

Τωὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα·
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,

Εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
Ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος.

Zur **Wahrheit** führen nicht die Sinne, die uns Vielheit und Wechsel vorspiegeln, sondern nur das Denken, welches das Sein des Seienden als nothwendig, die Existenz des Nichtseins aber als unmöglich erkennt. Parmen. bei Sext. Empir. VII, 111:

Ἀλλὰ σὺ τῆσδ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
Μηδέ σ᾽ ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
Νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
Καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
Ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. Μόνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο
Λείπεται, ὡς ἔστιν.

Viel feindlicher noch, als dem naiven Beharren im Sinnentrug, tritt Parmenides einer philosophischen Lehre entgegen, die, wie er annimmt, eben diesen Sinnentrug (und zwar nicht als Trug, in welchem Sinne Parmenides selbst eine Theorie des Sinnlichen aufstellt, sondern als vermeintliche Wahrheit) auf eine den Gedanken selbst fälschende Theorie bringt, indem sie das Nichtsein für identisch mit dem Sein erklärt. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Heraklitische Theorie gemeint sei, wie sehr auch Heraklit selbst diese Beziehung derselben auf das Vorurtheil der im Sinnenschein befangenen Menge mit Entrüstung abgewiesen haben möchte; das Urtheil des Plato (Theaet. p. 179) und des Aristoteles (de anima I, 2, p. 405, A 28: *ἐν κινήσει δ᾽ εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί*) kommt in dem angegebenen Betracht mit dem Parmenideischen überein. Parmenides sagt (bei Simplicius zur Phys. fol. 19 A und 25 A):

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽· ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
Μηδὲν δ᾽ οὐκ εἶναι· τά σ᾽ ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
Πρῶτ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἶργε νόημα,
Αὐτὰρ ἔπειτ᾽ ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
Πλάζονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
Στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον, οἱ δὲ φορεῦνται
Κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
Οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
Κοὐ ταὐτόν, πάντων τε παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Dem wahrhaft **Seienden** erkennt Parmenides (in einer längeren Stelle, die Simplicius zur Phys. fol. 31 A, B mittheilt) alle die Praedicate zu, die sich an den abstracten Begriff des **Seins** knüpfen, bestimmt es dann aber doch auch wieder als eine continuirliche vom Mittelpunkt aus gleichmässig nach allen Seiten hin sich erstreckende Kugel, was wir schwerlich als einen nach dem eigenen Bewusstsein des Parmenides bloss symbolischen Ausdruck zu deuten berechtigt sind. Das wahrhaft Seiende ist ungeworden und unzerstörbar, ein einheitliches Ganzes, eingeboren, unbeweglich und ewig; es war nicht und wird nicht sein, sondern ist als ein Continuum.

Μόνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο
Λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ᾽ ἔπι σήματ᾽ ἔασι
Πολλὰ μάλ᾽ ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
Οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ᾽ ἀτέλεστον·
Οὔ ποτ᾽ ἔην οὐδ᾽ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
Ἓν ξυνεχές.

Denn welche Entstehung sollte es haben? Wie könnte es wachsen? Es kann weder aus dem Nichtseienden geworden sein, da dieses keine Existenz hat, noch aus dem Seienden, da es selbst das Seiende ist. Es giebt somit kein Werden und kein Vergehen (*τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος*). Das Seiende ist untheilbar, überall sich selbst gleich und beständig mit sich identisch, es existirt selbstständig, an und für sich (*τωὐτόν τ' ἐν τωὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται*), denkend und alles Denken in sich befassend; es existirt in der Form einer wohlgerundeten Kugel (*πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ*).

Die Parmenideische Lehre vom Schein ist eine theils an die Heraklitischen Wandlungen des Feuers, theils aber auch an die Pythagoreische Entgegensetzung des *πέρας* und *ἄπειρον* und an die Begriffstafel des Alkmaeon erinnernde und wohl zumeist gegen jene Pythagoreische Lehre polemisirende Kosmogonie, die auf der Annahme einer durchgängigen Mischung von Licht und Nacht beruht, wobei das ätherische Feuer als das positive Princip innerhalb der Sphäre des Scheins die 38
Stelle des Seienden vertritt. Der Eros (als die Ursache der Mischung) ist unter den Göttern zuerst geworden.

Wenn der Vers in dem längeren Fragment bei Simplic. in Phys. f. 31 A u. ö. (auch bei Plat. Theaet. p. 180): *οἷον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι, τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι* etc. (mit Gladisch, der ein Analogon zu der Maja der Inder sucht), emendirt werden dürfte: *τῷ πάντ' ὄναρ ἐστίν*, so hätte Parmenides die sinnfällige Vielheit und den Wechsel für einen Traum des Einen wahrhaft Seienden erklärt; aber diese Conjectur ist willkürlich; auch die Worte Soph. p. 242: *ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*, ferner auch die Doctrin der Megariker von den vielen Namen des Einen Realen, bestätigen das von den Handschriften überlieferte *ὄνομ'*: alles Viele und Wechselnde, was die Sterblichen für real halten, ist in der That nur ein immer wieder anderer Name des Einen, das allein wirklich ist.

Eine Unterscheidung zwischen Schein und Erscheinung hat Parmenides noch nicht aufgestellt. Zwischen Sein und Schein fehlt bei ihm die philosophische Vermittelung.

§ 20. Zeno der Eleate, geboren gegen 490—485 v. Chr., vertheidigt die Parmenideische Lehre durch eine indirecte Beweisführung, indem er zu zeigen sucht, dass die Annahme, es sei Vieles und Wechselndes, auf Widersprüche führe. Insbesondere richtet er gegen die Realität der Bewegung vier Argumente: 1. Die Bewegung kann nicht beginnen, weil der Körper nicht an einen anderen Ort gelangen kann, ohne zuvor eine unbegrenzte Zahl von Zwischenorten durchlaufen zu haben. 2. Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, weil dieselbe immer, so oft er an ihren bisherigen Ort gelangt ist, diesen schon wieder verlassen hat. 3. Der fliegende Pfeil ruht; denn er ist in jedem Moment nur an Einem Orte. 4. Der halbe Zeitabschnitt ist gleich dem ganzen; denn der nämliche Punct durchläuft mit der nämlichen Geschwindigkeit einen gleichen Weg (wenn nämlich derselbe das einemal an einem Ruhenden, das andre-

mal an einem Bewegten gemessen wird) das einemal in dem halben Zeitabschnitt, das andremal in dem ganzen.

C. H. E. Lohse, de argumentis, quibus Zeno Eleates nullum esse motum demonstravit, Halis 1794.

Ch. L. Gerling, de Zenonis Eleatici paralogismis motum spectantibus, Marburgi 1825.

Zeno, des Parmenides Schüler und Freund, soll sich (nach Strabo, VI, 1) auch an den ethisch-politischen Bestrebungen desselben betheiligt haben, und zuletzt (nach Diog. Laërt. IX, 26 und vielen Andern) bei einem verunglückten Unternehmen gegen den Tyrannen Nearch (oder nach Anderen Diomedon) ergriffen worden und unter Martern, die er standhaft erduldete, gestorben sein.

In dem (Platonischen?) Dialog Parmenides wird eine in Prosa verfasste Schrift (σύγγραμμα) des Zeno erwähnt, welche in mehrere Argumentationsreihen (λόγοι) zerfiel, deren jede mehrere Voraussetzungen (ὑποθέσεις) aufstellte, um dieselben in's Absurde zu führen und so indirect die Wahrheit der Lehre von dem Einen Sein zu erweisen. Wohl um dieser indirecten Beweisführung willen hat Aristoteles (nach der Angabe des Sext. Emp. adv. Math. VII, 7 und des Diog. Laërt. VIII, 57; IX, 25) den Zeno den Urheber der Dialektik (εὑρετὴν τῆς διαλεκτικῆς) genannt.

Wenn Vieles wäre, argumentirt Zeno (bei Simplic. zur Arist. Phys. fol. 30), so müsste dasselbe zugleich unendlich klein und unendlich gross sein, jenes wegen der Grösselosigkeit der letzten Theile, dieses wegen der unendlichen Vielheit derselben (wobei Zeno das bei der fortschreitenden Theilung beständig sich erhaltende umgekehrte Verhältniss zwischen Grösse und Vielheit der Theile, wodurch stets das gleiche Product sich herstellt, ausser Acht lässt, und die beiden Momente: Kleinheit und Vielheit, gegen einander isolirt). Das Viele müsste, zeigt Zeno in ähnlicher Weise, der Zahl nach begrenzt und doch auch unbegrenzt sein.

Ferner argumentirt Zeno (nach Arist. Phys. IV, 3, vgl. Simplic. in Phys. fol. 130 B) gegen die Realität des Raumes: wenn alles Seiende in einem Raume wäre, so müsste der Raum auch wieder in einem Raume sein, und so fort in's Unendliche.

Gegen die Wahrheit der Sinneswahrnehmung richtete Zeno (nach Arist. Phys. VII, 5 und Simplic. zu dieser Stelle) noch folgende Argumentation: Bringt ein
39 fallender Kornhaufe ein Geräusch hervor, so müsste auch jedes einzelne Korn und jeder kleinste Theil eines Kornes noch ein Geräusch hervorbringen; ist aber das Letztere nicht der Fall, so kann auch der ganze Kornhaufe, dessen Wirkung nur die Summe der Wirkungen seiner Theile ist, kein Geräusch hervorbringen. (Die Argumentationsweise ist der im ersten Beweise gegen die Vielheit analog.)

Die Zenonischen Beweise gegen die Realität der Bewegung (bei Arist. Phys. VI, 2, p. 233 A, 21 und 9, p. 239 B, 5 sqq. und den Commentatoren) haben in älterer und neuerer Zeit auf die Entwickelung der Metaphysik nicht unbedeutend eingewirkt. Aristoteles beantwortet die beiden ersten (ebd. c. 2) mittelst der Bemerkung (p. 233 A, 11): τὰς αὐτὰς γὰρ καὶ τὰς ἴσας διαιρέσεις ὁ χρόνος διαιρεῖται καὶ τὸ μέγεθος, denn beide, Zeit und Raum, seien etwas Continuirliches (συνεχές), der in's Unendliche theilbare Weg könne daher allerdings in einer begrenzten Zeit durchlaufen werden, da auch diese ebenso in's Unendliche theilbar sei und der Zeittheil dem Raumtheil entspreche, das ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν sei von dem in's Unendliche

sich Erstreckenden, dem ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις, zu unterscheiden; — das dritte Argument aber (c. 9) durch die Bemerkung, die Zeit bestehe nicht aus den einzelnen (discontinuirlich gedachten) untheilbaren Zeitpuncten oder den „Jetzt" (p. 239 B, 8: οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων). Bei dem vierten Argumente zeigt er die (wie es scheint, bei Zeno schlecht versteckte) Verschiedenheit der Messung auf (p. 240 A, 2: τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν). Ob bei den drei ersten Argumenten (denn bei dem vierten ist der Paralogismus offenbar) die Aristotelischen Antworten völlig genügen, kann bezweifelt werden. Bayle hat dieselben in seinem Dictionaire hist. et crit. (Artikel Zénon) bekämpft. Hegel (Geschichte d. Phil. I, S. 316 ff.) vertheidigt gegen ihn den Aristoteles. Aber auch Hegel selbst findet in der Bewegung einen Widerspruch; gleichwohl gilt ihm dieselbe als existirend. Herbart spricht ihr um des Widerspruchs willen, den sie involvire, die Realität ab*).

§ 21. Melissus von Samos versucht durch eine directe Beweisführung die Wahrheit des Eleatischen Grundgedankens darzuthun, dass nur das Eine sei. Er setzt jedoch die Einheit mehr in die Continuität der Substanz, als in die begriffliche Identität des Seins. Das Seiende ist ewig, unendlich, einheitlich, durchaus sich selbst gleich, unbewegt und leidlos.

Melissus der Philosoph, ist höchst wahrscheinlich identisch mit Melissus, dem Staatsmann und Nauarchen, der die Flotte der Samier bei dem Siege über die Athener (440 v. Chr.) befehligte (Plut. Pericl. c. 26, Themist. c. 2; Thucyd. I, 117).

Mehrere Fragmente aus der Schrift des Melissus, „über das Seiende" (oder: „über die Natur") finden sich bei Simplicius zur Arist. Physik (fol. 7; 22; 24; 34) und zur Arist. Schrift de coelo (fol. 137); mit denselben stimmt der betreffende Abschnitt der Pseudo-Aristotelischen Schrift de Melisso etc. fast ganz genau überein. Vgl. die oben (zu § 17) angef. Schriften von Brandis, Mullach u. A.

Wenn nichts wäre, argumentirt Melissus, wie wäre es dann auch nur möglich, davon zu reden als von einem Seienden?

Wenn aber etwas ist, so ist dieses entweder geworden oder ewig. Wäre es geworden, so müsste es entweder aus Seiendem oder aus Nichtseiendem geworden sein. Aber aus Nichtseiendem kann nichts werden, und aus Seiendem kann nicht das Seiende überhaupt geworden sein, weil dann ja schon Seiendes da war und nicht erst ward. Also ist das Seiende nicht geworden; also ewig. Auch wird das Seiende nicht untergehen, da es weder zu Nichtseiendem werden kann, noch, wenn es wiederum zu Seiendem würde, untergegangen wäre. Immer also war es und wird es sein.

Als ungeworden und unvergänglich hat das Seiende keinen Anfang und kein Ende, ist also unendlich (wobei freilich leicht der Sprung von der zeitlichen Unendlichkeit auf die räumliche zu erkennen ist, der wohl wesentlich dazu beigetragen hat, dem Melissus seitens des Aristoteles den Vorwurf der Denkschwäche zuzuziehen).

---

*) Eine eingehendere Untersuchung über diese Probleme, die nicht dieses Ortes wäre, habe ich in meinem „System der Logik", Bonn 1857, S. 184 ff., 409 ff.; 2. A. ebend. 1865, S. 176 ff. und 387 f. geführt.

Als unendlich ist das Seiende *eins*; denn zwei oder mehrere Seiende würden einander gegenseitig begrenzen, also nicht unendlich sein.

Als einheitlich ist das Seiende *unveränderlich*; denn jede Veränderung würde es zu einer Mehrheit machen; es ist insbesondere *unbewegt*; denn es giebt kein Leeres, in welches es sich bewegen könnte, da das Leere ein existirendes Nichtseiendes wäre, und in sich selbst kann es sich um seiner Einheit willen auch nicht bewegen, denn es würde dadurch das Eine ein Getheiltes, also Vieles werden.

Trotz der unendlichen Ausdehnung, welche Melissus dem Seienden zuschreibt, will er dasselbe *nicht körperlich* genannt wissen, da jeder Körper Theile habe, also nicht eine Einheit sein könne.

§ 22. *Die jüngeren Naturphilosophen* behaupten mit den Eleaten die Unveränderlichkeit der Substanz, nehmen aber im Gegensatz gegen die Eleaten eine Vielheit unveränderlicher Substanzen an, und führen auf den Wechsel der Verhältnisse derselben zu einander alles Werden und Geschehen, alles anscheinende Entstehen und Vergehen zurück. Um den geordneten Wechsel der Beziehungen zu erklären, erkennen Empedokles und Anaxagoras eine geistige Macht neben den materiellen Substanzen an, die Atomistiker aber (Leukippus und Demokritus) suchen aus Materie und Bewegung allein alle Erscheinungen zu verstehen. Der Hylozoismus der älteren Naturphilosophen wird durch die Sonderung der bewegenden Ursache von dem Stoff principiell aufgehoben, wirkt aber thatsächlich noch sehr beträchtlich nach, zumeist in den Anschauungen des Empedokles, doch auch in denen des Anaxagoras und der Atomistiker, obschon Anaxagoras (und, sofern Liebe und Hass als eine selbstständige, von den materiellen Elementen getrennte Macht vorgestellt werden, auch Empedokles) im Princip zum *Dualismus* zwischen Geist und Stoff, die Atomistiker aber zum *Materialismus* fortgehen.

Von der sinnlichen Anschauung aus sind die ersten griechischen Philosophen allmählich mehr und mehr zu Abstractionen fortgegangen; nachdem aber auf diesem Wege in der Eleatischen Philosophie zu dem abstractesten aller Begriffe, dem Begriff des *Seins*, gelangt, dabei jedoch die Möglichkeit einer Erklärung der Erscheinungen eingebüsst worden war, ging die Tendenz der Späteren dahin, das Princip selbst so zu fassen, dass ohne Verleugnung der Einheit und Constanz des Seins doch wiederum ein Weg zu der Vielheit und dem Wechsel der Erscheinungen sich eröffne. Demgemäss haben sie das *Werden*, welches (zugleich mit dem Sein) in den Naturanschauungen der älteren Philosophen implicite lag, durch Reduction auf die *Bewegung* (Verbindung und Trennung) des Seienden begrifflich zu bestimmen gesucht.

Der Erkenntnissgang der früheren Philosophie (sofern sich derselbe in der Succession der Principien der verschiedenen Philosophen bekundet) war ein *analytischer*, zum Allgemeinen aufsteigender, der der späteren ein *synthetischer*, vom

Allgemeinen zum Besonderen wiederum herabsteigender; die Grenze liegt in der Eleatischen Philosophie, näher aber in der Seinslehre des Parmenides und noch nicht in der theologischen Einheitslehre des Xenophanes, wesshalb auch Heraklit, der später als Xenophanes, aber früher, als Parmenides gelebt hat, obschon er der begrifflichen Auffassung des Werdens sich annähert, von uns noch den Früheren zugerechnet und nicht der durch Empedokles, Anaxagoras und die Atomistiker gebildeten Gruppe beigesellt worden ist.

§ 23. Empedokles von Agrigent, geboren nicht lange nach 500 v. Chr., stellt in seinem Lehrgedicht über die Natur die vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer, als materielle Principien oder „Wurzeln" der Dinge auf, und fügt denselben zwei ideelle Principien als bewegende Kräfte bei: die Liebe als das Vereinende und den Hass als das Trennende. Die Perioden der Weltbildung beruhen auf der abwechselnden Prävalenz von Liebe oder Hass; es giebt Zeiten, in welchen durch den Hass alles Verschiedenartige von einander getrennt, andere, in welchen es durch die Liebe überall vereinigt ist. Wir erkennen die Dinge in ihren materiellen und ideellen Elementen vermöge der gleichartigen materiellen und ideellen Elemente in uns.

Ueber Empedokles handeln insbesondere: Frid. Guil. Sturz, de Empedoclis 41
Agrigentini vita et philosophia expos., carminum reliq. coll., Lips. 1805; Amadeus Peyron, Empedoclis et Parmenidis fragmenta, Lips. 1810; H. Ritter, über die philosophische Lehre des Empedokles, in Wolfs literarischen Analekten, Bd. II, 1820, S. 411 ff.; Lommatzsch, die Weisheit des Empedokles, Berl. 1830; Simon Karsten, Emp. Agrig. carminum reliquiae (als 2. Bd. der Reliquiae phil. vet. Graec.), Amst. 1838; Th. Bergk, Emp. fragmenta, in: Poët. lyr. Gr., Lips. (1843) 1853; de prooemio Empedoclis, Berol. 1839; Panzerbieter, Beiträge zur Kritik und Erläuterung des Empedokles, Meiningen 1844; Mullach, de Emp. prooemio, Berol. 1850; quaestionum Emp. specimen secundum, ib. 1852; Heinrich Stein, Emp. Agrig. fragmenta ed., praemissa disp. de Empedoclis scriptis, Bonnae 1852; W. Hollenberg, Empedoclea, Berlin 1853 (Gymnasial-Programm); E. F. Apelt, Parmenidis et Empedoclis doctrina de mundi structura, Jenae 1856; A. Gladisch, Empedokles und die Aegypter, eine histor. Untersuchung, mit Erläuterungen aus den aegypt. Denkmälern von H. Brugsch und Jos. Passalacqua, Leipzig 1858; vgl. Gladisch, Emp. und die alten Aegypter, in Noacks Jahrb. für speculat. Philos., 1847, Heft 4, Nr. 32, Heft 5, Nr. 41; das mystische vierspeichige Rad bei den alten Aegyptern und Hellenen, in der Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft, Bd. XV, Heft 2, S. 406 f.; H. Winnefeld, die Philosophie des Empedokles, Donaueschinger Gymn.-Programm, Rastatt 1862.

Nach dem Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 3) müssen wir den Empedokles für einen jüngeren Zeitgenossen des Anaxagoras halten, welcher Letztere wahrscheinlich gegen 500 v. Chr. geboren ist. Nach Aristoteles (bei Diog. Laërt. VIII, 52; 74) ist er sechszigjährig geworden, so dass sein Leben (mit Zeller) ungefähr zwischen 492 und 432 (vielleicht jedoch etwas später) zu setzen sein mag. Die Familie gehörte der demokratischen Partei an, für die auch Empedokles gleich seinem Vater Meton erfolgreich wirkte. Durch griechische Städte in Sicilien und Italien zog er als Arzt, Sühnpriester, Redner und Wunderthäter umher; er selbst

schrieb sich magische Kräfte zu. Aristoteles soll ihn (nach Diog. Laërt. VIII, 57; IX, 25; Sext. Emp. VII, 6) den Erfinder der Rhetorik in gleicher Weise genannt haben, wie den Zeno den der Dialektik.

Wir wissen mit Gewissheit nur von zwei Schriften, die Empedokles verfasst hat: *περὶ φύσεως* und *καθαρμοί* (Diog. L. VIII, 77), der (ebend. erwähnte) *ἰατρικὸς λόγος* kann ein Theil der *φυσικά* gewesen sein, und die Tragödie, die Einige ihm beilegen, sprechen Andere ihm ab (Diog. L. VIII, 57).

Empedokles bekämpft die Annahme, dass etwas, was vorher nicht war, entstehen, und dass etwas in nichts vergehen könne; es giebt nur Mischung und Trennung (*μῖξις διάλλαξίς τε μιγέντων*); Entstehung (*φύσις*) aber ist ein leerer Name. Die Mischung beruht auf der Liebe (*φιλότης, στοργή, Ἀφροδίτη*), die Trennung auf dem Hass (*Νεῖκος*); jener giebt er das Prädicat *ἠπιόφρων*, diesen dagegen nennt er *οὐλόμενον, λυγρόν, μαινόμενον*, so dass ihm offenbar der Gegensatz dieser Kräfte in gewissem Sinne auf den des Guten und Bösen hinausläuft. Die Urstoffe, welche in aller Mischung und Trennung unverändert beharren, sind: Feuer (*πῦρ, ἠλέκτωρ, Ἥλιος, Ἥφαιστος, Ζεὺς ἀργής*), Luft (*αἰθήρ, οὐρανός, Ἥρη φερέσβιος*), Wasser (*ὕδωρ, ὄμβρος, πόντος, θάλασσα, Νῆστις*) und Erde (*γῆ, χθών, Ἀϊδωνεύς*). Empedokles nennt diese Elemente Wurzeln (*τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα*).

Im Urzustande sind die Elemente sämmtlich untereinander gemischt zu einem Alles in sich befassenden *σφαῖρος* (dem *εὐδαιμονέστατος θεός*, wie ihn Aristoteles im Sinne des Empedokles Metaph. B, 4, p. 1000 B, 3 nennt), es herrscht darin nur Liebe, der Hass ist machtlos. Durch den Hass trennen sie sich von einander, und so entstehen die Einzelwesen. Es kommt zu einem Extrem der Trennung, in welchem der Hass allein herrscht und die Liebe gleichsam unwirksam ist; in diesem Zustande existiren wiederum keine Einzelwesen mehr. Dann gewinnt die Liebe wieder Macht und vereinigt das Getrennte, wodurch auf's Neue Einzelwesen entstehen, bis es zuletzt zur Alleinherrschaft der Liebe kommt, worin
42 wieder die Einzelwesen aufgehoben sind und der anfängliche Zustand hergestellt ist. Aus diesem gehen dann allmählich wieder die anderen Zustände hervor, und so fort in periodischem Wechsel. Vgl. Arist. Phys. VIII, 1; Plat. (?) Soph. p. 242.

Von den organischen Wesen sind zuerst die Pflanzen aus der noch im Entwicklungsprocess begriffenen Erde hervorgekeimt, danach die Thiere, indem deren einzelne Theile sich zuerst selbstständig bildeten und dann durch die Liebe vereinigten; später trat an die Stelle der Urzeugung die Wiedererzeugung (Plutarch de plac. philos. V, 19 und 26). Es gab Wesen, die nur Augen, andere, die nur Arme waren etc.; durch die Vereinigung entstanden viele Missbildungen, die wieder zu Grunde gingen, aber auch manche lebensfähige Gebilde, die sich erhielten und wiedererzeugten. Empedokles bei Arist. de coelo III, 2 und bei Simplic. im Comm zu de coel. f. 144 B:

Ἧι πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν,
Γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων,
Ὄμματα δ' οἶ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.
— Αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων,
Ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπῃ συνέκυρσεν ἕκαστα,
Ἄλλά τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκὲς ἐξεγένοντο.

(Unter den *δαίμονες* scheinen die Elemente verstanden werden zu müssen, *Ἀϊδωνεύς, Νῆστις* etc.) Arist. phys. II, 8: *ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥςπερ κἂν εἰ*

ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως · ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα (welchen Gedanken Aristoteles durch die Bemerkung bekämpft, dass die zweckmässig gebildeten Organismen nicht vereinzelt vorkommen, wie bei zufälliger Entstehung zu erwarten wäre, sondern *ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*).

Die Wirkungen entfernter Körper aufeinander, wie auch die Möglichkeit der Mischung, erklärt Empedokles mittelst der Annahme von Ausflüssen (*ἀποῤῥοαί*) aus allen Dingen, und von Poren (*πόροι*), in welche die Ausflüsse eintreten können; von den Ausflüssen seien einige bestimmten Poren adäquat, andere aber kleiner oder grösser. Auch die Sinneswahrnehmung führt Empedokles hierauf zurück. Bei dem Sehen findet ein zweifaches Ausströmen statt: theils nämlich gehen Ausflüsse von den sichtbaren Dingen zum Auge hin, theils treten durch die Poren des Auges Ausflüsse des inneren Feuers und Wassers hervor, und indem beide zusammentreffen, entsteht das Wahrnehmungsbild. Das Licht braucht eine gewisse Zeit, um von der Sonne zu uns zu gelangen (Arist. de an. II, 6; de sensu c. 6; Aristoteles bestreitet diese Annahme). Die Töne entstehen in dem trompetenförmigen Gehörgang beim Einströmen der bewegten Luft. Auch die Empfindungen des Geruchs und Geschmacks beruhen auf dem Eindringen feiner Stofftheilchen in die betreffenden Organe (Arist. de sensu c. 2; 4; Theophr. de sensu 9). Empfindung und Begierde schrieb Empedokles (wie auch Anaxagoras und Demokrit) auch den Pflanzen zu (Pseudo-Arist. *περὶ φυτῶν* I, 1).

Wir erkennen jedes Element der Dinge durch das entsprechende Element in uns, Gleichartiges durch Gleichartiges (Emped. bei Arist. de anima, 1, 2; bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 121 etc.):

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ ·
ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα,
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται.

Mit den ihm eigenthümlichen Philosophemen verbindet Empedokles die Pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung und eine der Xenophanischen ähnliche Lehre von der reinen Geistigkeit der Gottheit.

§ 24. Anaxagoras von Klazomenae (in Kleinasien), geboren um 500 v. Chr., führt alles Entstehen und Vergehen auf Mischung und Entmischung zurück, setzt aber als letzte Mischungselemente eine unbegrenzte Vielheit qualitativ bestimmter Urstoffe, die von ihm Samen der Dinge, von Aristoteles und Späteren (mit einem von Aristoteles gebildeten Terminus) Homöomerien genannt werden. Ursprünglich bestand eine ordnungslose Mischung dieser Theilchen; „alle Dinge waren zusammen". Der göttliche Geist aber, welcher als das Feinste der Dinge einfache, ungemischte und leidlose Vernunft ist, trat ordnend hinzu und bildete aus dem Chaos die Welt. In der Erklärung des Einzelnen beschränkte sich Anaxagoras nach dem Zeugniss des Plato und Aristoteles auf die Aufsuchung der mechanischen Ursachen, und ging nur da, wo er diese nicht zu

erkennen vermochte, auf die Wirksamkeit der göttlichen Vernunft zurück.

43 Im Wesentlichen die gleiche Lehre von dem weltordnenden göttlichen Geist wird unter den Früheren dem Hermotimus von Klazomenae, unter den Späteren dem Archelaus von Milet (oder nach Andern von Athen) zugeschrieben.

Ueber die Sagen von Hermotimus aus Klazomenae handeln: Friedr. Aug. Carus in Fülleborn's Beiträgen zur Geschichte der Philos., Bd. III, St. 9; Ignat. Denzinger, de Hermot. Clazomenio comment., Leodii 1825.

Ueber Anaxagoras handeln: Friedr. Aug. Carus, de Anax. cosmo-theologiae fontibus, Leipzig 1797; J. T. Hemsen, Anax. Claz., Gott. 1821; Ed. Schaubach, Anax. Claz. fragm., Lips. 1827; Guil. Schorn, Anax. Claz. et Diogenis Apolloniatae fragmenta, Bonnae 1829; F. J. Clemens, de philosophia Anaxagorae Clazomenii, Berol. 1839; Fr. Breyer, die Philosophie des Anaxagoras von Klazomenae nach Aristoteles, Berlin 1840; C. M. Zévort, dissert. sur la vie et la doctrine d'Anaxagore, Paris 1848; F. Hoffmann, über die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Platon, Würzburg 1860 (Glückwunsch-Programm an die Universität Berlin); Aug. Gladisch, Anax. und die Israeliten, Leipz. 1864; vgl. Gladisch, Anax. und die alten Israeliten, in Niedners Zeitschr. für histor. Theol. 1849, Heft 4, Nr. 14.

Anaxagoras stammte aus einem angesehenen Geschlecht in Klazomenae, begab sich aber später nach Athen und lebte dort lange als Freund des Perikles, bis er von politischen Gegnern des grossen Staatsmannes auf Grund seiner philosophischen Ansichten der Gottlosigkeit angeklagt, sich genöthigt fand, den Folgen der Anklage sich durch Auswanderung nach Lampsakus zu entziehen, wo er nicht lange hernach gestorben sein soll. Die chronologischen Angaben über ihn weichen zum Theil sehr von einander ab. Die Anklage ist nach Diodor (IX, 38 f.) und Plutarch (Pericl. c. 32) unmittelbar dem peloponnesischen Kriege vorangegangen. Schon hiernach ist es unstatthaft, mit K. F. Hermann (de philos. Ionic. aetatibus, Gött. 1849, S. 13 ff.) die Geburt des Philosophen in Ol. 61, 3 (534 v. Chr.) zu setzen; es ist vielmehr wahrscheinlich die Angabe des Apollodor (bei Diog. L. II. 7) die richtige, er sei Ol 70 (500—496) geboren. Hat er (wie Diog. ebend. angiebt) im Ganzen 72 Jahre gelebt, so fällt sein Tod in Ol. 88 (wofür Diog. wohl irrthümlich Ol. 78 gesetzt hat). In Athen soll er 30 Jahre gelebt haben, womit jedoch die von Diog. L. (II, 7) auf Demetrius Phalereus zurückgeführte Angabe, er sei schon in seinem zwanzigsten Lebensjahre dorthin gekommen, nicht zusammenstimmt. Die Aussage des Aristoteles (Metaph. I, 3), Anaxagoras sei dem Lebensalter nach früher als Empedokles, durch seine (philosophischen) Leistungen aber ein Späterer (*τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος*) lässt sich zeitlich, jedoch auch als Anerkennung eines weiteren Fortschritts in philosophischer Einsicht deuten, womit Aristoteles es rechtfertigt, dass er von Anaxagoras erst nach Empedokles handelt. Der Unterschied des Alters kann nicht gross gewesen sein; und Anaxagoras scheint bereits die Empedokleischen Lehren gekannt und dieselben umgebildet zu haben.

Die Schrift des Anaxagoras (*περὶ φύσεως*) wird von Plato (im Phaedo p. 97) und Anderen erwähnt.

Anstatt der vier Elemente des Empedokles nimmt Anaxagoras unendlich viele Urstoffe an. Alles, was Theile hat, die qualitativ dem Ganzen gleichartig sind, ist nach der Ansicht des Anaxagoras (wie Aristoteles Metaph. I, 3 bezeugt)

dadurch entstanden, dass diese Theile, die von Anfang an vorhanden, aber unter Anderes zerstreut waren, sich zu einander gesellt haben (*σύγκρισις*). Diese Verbindung des Gleichartigen sei dasjenige, was bei dem sogenannten Werden wirklich geschehe; jedes Urtheilchen bleibe dabei an sich unverändert. Ebenso sei, was man Zerstörung nenne, in der That nur Trennung (*διάκρισις*). Das, was dem Ganzen gleichartige Theile hat (z. B. Fleisch, Blut, Knochen, Gold, Silber), 44
nennt Aristoteles in seiner Terminologie *ὁμοιομερές*, im Gegensatz zu dem *ἀνομοιομερές* (z. B. dem Thier, überhaupt dem Organismus als Ganzem), dessen Theile verschiedene Qualitäten haben. Der Ausdruck *τὸ ὁμοιομερές*, *τὰ ὁμοιομερῆ* geht ursprünglich nicht auf die gleichartigen Theile selbst, sondern auf das Ganze, dessen Theile einander gleichartig sind; er kann aber auch auf die Theile selbst als kleinere Ganze bezogen werden, da bei einem Wesen, welches in sich selbst durchgängig von gleicher Qualität ist, auch die Theile eines jeden Theils wiederum einander gleichartig sein müssen. Metaph. I, 3 nennt Aristoteles die nach Anaxagoras durch Zusammenmischung der gleichartigen Theile entstandenen Ganzen *ὁμοιομερῆ*, an anderen Stellen aber auch die Theile, z. B. de coelo III, 3: Fleisch und Knochen etc. bestehen *ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων*, cf. de gen. et corr. I, 1: Anaxagoras setzt die gleichtheiligen Substanzen, z. B. Knochen etc., als Urstoffe (*τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελόν*). Lucretius sagt (I, 834 ff.), nach Anaxagoras entstehe jede rerum homoeomeria z. B. Knochen, Eingeweide etc. aus kleinsten Substanzen derselben Art. Den Plural *ὁμοιομέρειαι* gebrauchen Spätere, z. B. Plut. Pericl. c. 4: *νοῦν ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας*, und als Bezeichnung der kleinen Urtheilchen selbst Sext. Emp. adv. Math. X, 25: *οἱ γὰρ ἀτόμους εἰπόντες ἢ ὁμοιομερείας ἢ ὄγκους*, Diog. L. II, 8: *ἀρχὰς τὰς ὁμοιομερείας*. Anaxagoras selbst nennt diese Urbestandtheile der Dinge *σπέρματα* oder auch unbestimmter (wie die Dinge selbst) *χρήματα*. Aber nicht alles, was anscheinend gleichtheilig ist, hält Anaxagoras für wirklich gleichtheilig. Aristoteles führt zwar einmal (Metaph. I, 3), vom Bericht über Empedokles herkommend, Wasser und Feuer als Beispiele gleichtheiliger Substanzen an; wo er sich aber genauer über die Ansicht des Anaxagoras erklärt (de gen. et corr. I, 1; de coelo III, 3), sagt er ausdrücklich, dass dieser gerade die dem Empedokles für elementar geltenden Stoffe: Feuer, Luft, Wasser und Erde, nicht für gleichtheilig, sondern für Gemenge aus vielen verschiedenartigen Theilchen gehalten habe.

Die bewegende und gestaltende Kraft findet Anaxagoras weder (mit den alten Ioniern) in der Natur des Stoffes selbst, noch auch (mit Empedokles) in unpersönlichen psychischen Mächten, wie Liebe und Hass, sondern in einem weltordnenden Geist (*νοῦς*). Anaxagoras bei Simplicius zur Ar. Phys. fol. 35 A: *ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἅσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος*. Der Geist unterscheidet sich von den materiellen Wesen durch Einfachheit, Selbstständigkeit, Wissen und Obmacht über den Stoff. Alles Andere ist vermischt mit Theilen von allem Andern, der Geist (*νόος*) aber ist rein, nicht mit Anderm verflochten und nur sich selbst unterworfen. Jeder Geist ist dem andern (qualitativ) gleichartig, sei er mächtiger oder geringer. Der Geist ist das Feinste (*λεπτότατον πάντων χρημάτων*). Den Stoff, der ungeordnet ruht, bringt er in Bewegung, und schafft durch dieselbe aus dem Chaos die geordnete Welt. Es giebt keine *εἱμαρμένη* und keine *τύχη*.

Im Urzustande waren nach Anaxagoras überall die verschiedenartigsten Stoffe mit einander gemischt. Anaxagoras bei Simplicius zur Ar. Phys. fol. 33 B: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα* (die Anfangsworte der Schrift des Anaxagoras). Nachdem der Stoff so eine unendliche Zeit hindurch geruht hatte, wirkte der Geist bewegend und ordnend auf ihn ein. Arist. phys. VIII, 1, p. 250

B, 24: *φησὶ γὰρ ἐκεῖνος (Ἀναξαγόρας), ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.*

45 Der Geist bewirkte einen Umschwung zuvörderst an einem einzelnen Puncte; in diesen Umschwung aber wurden allmählich immer grössere Massen hineingezogen, und noch immerfort verbreitet sich diese Bewegung weiter in dem unendlichen Stoffe. Zuerst schieden sich in Folge dieses Umschwungs von einander die elementarischen Gegensätze: Feuer und Luft, Wasser und Erde. Hiermit war noch keineswegs eine durchgängige Sonderung der ungleichartigen Körperchen und Verbindung der gleichartigen erreicht; sondern innerhalb einer jeden dieser Massen vollzog sich auf's Neue eine Sonderung der in ihr enthaltenen ungleichartigen Theile und Verbindung der gleichartigen, und erst hierdurch konnten Dinge entstehen, deren Theile wirklich untereinander gleichartig sind, wie z. B. Gold, Blut etc. Aber auch diese bestehen noch nicht durchweg, sondern nur überwiegend aus gleichartigen Theilchen; im Gold z. B., wie rein es uns auch erscheinen möge, sind doch nicht blosse Goldtheilchen, sondern auch Theilchen von anderen Metallen und allen anderen Dingen; die Benennung aber geschieht nach dem Vorwiegenden.

In der Mitte der Welt ruht als flache Walze die Erde, von der Luft getragen. Die Gestirne sind Körper; der Mond ist bewohnt gleich der Erde; die Sonne ist eine glühende Steinmasse (*μύδρος διάπυρος*, Diog. L. II, 12); das Gleiche gilt von den Sternen. Der Mond erhält sein Licht von der Sonne. Der Himmel ist voller Steine, von denen einzelne zur Erde niederfallen, wenn die Kraft des Umschwungs nachlässt, wie z. B. der Meteorstein von Aegospotamos (Diog. Laërt. II, 8—12). Pflanzen und Thiere sind entstanden, indem die feuchte Erde von den in der Luft enthaltenen Keimen befruchtet wurde (Theophrast. hist. plant. III, 2). Schon die Pflanzen sind beseelt; sie trauern und freuen sich. Unsere Sinne empfinden die Dinge nicht durch Gleichartiges, sondern durch Ungleichartiges, z. B. Wärme durch Kälte, Kälte durch Wärme; was mit uns gleich warm etc. ist, macht keinen Eindruck auf uns. Die Sinne sind zu schwach, die Wahrheit zu erkennen; sie unterscheiden nicht genügend die Bestandtheile der Dinge. Anaxagoras bei Sextus Empir. adv. Math. VII, 90: *ὑπὸ ἀφαυρότητος αὐτῶν οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές.* Der Geist erkennt die Objecte; alles ist erkannt von der göttlichen Vernunft. Anax. bei Simplic. zu Phys. f. 33: *πάντα ἔγνω νόος.* Die höchste Befriedigung liegt in der denkenden Erkenntniss des Weltalls.

Die Erklärung der Erscheinungen, welche Anaxagoras suchte, war wesentlich die genetisch-physikalische; das Wesen der Ordnung, die er auf den *νοῦς* zurückführte, hat er nicht erforscht. Aus diesem Grunde werfen ihm Plato und Aristoteles vor, dass der *νοῦς* bei ihm eine ziemlich müssige Rolle spiele. Plato lässt im Phaedo (p. 97 f.) den Sokrates sagen, er habe sich gefreut, den *νοῦς* als Ursache der Weltordnung bezeichnet zu sehen, und geglaubt, als Ursache, warum ein jedes so sei, wie es sei, werde die Zweckmässigkeit aufgezeigt werden; aber in dieser Erwartung sei er durchaus getäuscht worden, da Anaxagoras nur mechanische Ursachen angebe. Vergl. Leg. XII, 967 B. Aristoteles rühmt den Anaxagoras wegen seines Princips; er sei durch seine Erhebung zum Begriff eines weltordnenden Geistes wie ein Nüchterner unter die Trunkenen getreten; aber er wisse dieses Princip nicht zu verwerthen, sondern gebrauche den *νοῦς* nur wie einen Maschinengott als Lückenbüsser, wo ihm die Erkenntniss der Natururſachen fehle (Metaph. I, 4). Hielt sich nun ein anderer Denker nur an das, was der *νοῦς* dem Anaxagoras wirklich war, nicht an das Wort und den möglichen Inhalt des Begriffs, so musste er einen *νοῦς* als bewegende Ursache neben den materiellen Objecten für entbehrlich halten (in ähnlichem Gedankengange, wie in spä-

terer Zeit Laplace und Andere den „nur von Aussen stossenden Gott“ älterer Astronomen), und wissenschaftlicher zu verfahren glauben, wenn er mit Aufhebung des Anaxagoreischen Dualismus in den Dingen selbst die zureichenden Ursachen der Bewegungen finde. In solchem Sinne steht die Lehre des Demokrit der des Anaxagoras gegenüber. Andererseits konnte der Begriff des νοῦς zu einer wirklichen Erforschung des Geistes veranlassen und somit über die blosse Kosmologie hinausführen. In dieser Weise hat das Anaxagoreische Princip aber erst später, nicht sowohl in der Sophistik, als vielmehr in der Sokratik fortgewirkt.

Von Hermotimus sagt Aristoteles (Metaph. I, 3), ihm werde bereits die Annahme eines weltordnenden Geistes zugeschrieben; aber es sei nichts Gewisses und Genaues darüber bekannt. Spätere erzählen von dem Manne manche Wundergeschichten.

Archelaus, der namhafteste unter den Schülern des Anaxagoras, scheint das ursprüngliche Gemisch aller Stoffe der Luft gleichgesetzt und den Gegensatz zwischen Geist und Materie abgeschwächt zu haben, so dass er sich der älteren Ionischen Naturphilosophie wieder annäherte. Ihm wird die Lehre beigelegt, Recht und Unrecht sei nicht von Natur (φύσει), sondern durch Satzung (νόμῳ) bestimmt.

Ein andrer Schüler des Anaxagoras, Metrodorus von Lampsakus, deutete 46
die Homerische Dichtung allegorisch; unter Zeus sei der νοῦς, unter Athene die τέχνη zu verstehen etc.

§ 25. Leukippus von Abdera (oder von Milet oder von Elea) und Demokrit von Abdera, der Letztere nach seiner eigenen Aussage um 40 Jahre jünger, als Anaxagoras, begründen die Atomistik. Sie setzen als Principien das Volle und das Leere und identificiren dies mit dem Seienden und Nichtseienden oder dem Etwas und Nichts; auch das Letztere habe Existenz. Sie bestimmen das Volle näher als untheilbare Urkörperchen oder Atome, welche sich von einander nicht nach inneren Qualitäten, sondern nur geometrisch durch Gestalt, Lage und Anordnung unterscheiden. Die runden Atome bilden das Feuer und die Seele. Die Wahrnehmung entsteht durch materielle Bilder, welche von den Dingen ausgehen und durch die Sinne zu der Seele gelangen. Das sittliche Ziel des Menschen liegt in der Glückseligkeit, welche durch Gerechtigkeit und Bildung erlangt wird.

Ueber Demokrit handeln: Schleiermacher, über das Verzeichniss der Schriften des Demokrit bei Diog. L. (IX, 45 ff.), gelesen den 9. Januar 1815, abg. in den sämmtl. Werken, III. Abth., Bd. 3, S. 293–305; Geffers, quaest. Dem., Gott. 1829; J. F. W. Burchard, Democriti philosophiae de sensibus fragmenta, Minden 1830, Fragmente der Moral des Abderiten Demokritus, Minden 1834; Papencordt, de atomicorum doctrina, Berol. 1832; Frid. Heimsoeth, Democriti de anima doctrina, Bonnae 1835; Frid. Guil. Aug. Mullach, quaestionum Democritearum spec. I—II, Berol. 1835—42, Democriti operum fragmenta coll., rec., vertit, explic. ac de philosophi vita, scriptis et placitis commentatus est, Berol. 1843; B. ten Brink, Anecdota Epicharmi, Democriti, cet., in: Philologus, VI, 1851, p. 577 sqq., Democriti de se ipso testimonia, ib. p. 589 sqq., VII, 1852, p. 354 sqq., Democriti liber περὶ ἀνθρώπου φύσεως, ib. VIII, 1853, p. 414 sqq.

Von dem Alter und den Lebensverhältnissen des Leukippus wissen wir wenig Bestimmtes; auch ist ungewiss, ob er eine Schrift verfasst hat, oder ob Aristoteles und Andere ihre Aussagen über seine Ansichten nur aus den Schriften seines Schülers Demokrit geschöpft haben. Aristoteles nennt ihn gewöhnlich mit Demokrit zusammen.

Demokrit von Abdera hat (nach Diog. L. IX, 41) ausgesagt, er sei 40 Jahre jünger als Anaxagoras; er muss also um 460 geboren sein, womit Apollodor's Angabe (bei Diog. L. IX, 41) zusammenstimmt, dass seine Geburt in Ol. 80 falle. Er soll in einem hohen Alter (von 90, nach Anderen von 100 und mehr Jahren) gestorben sein. Aus Wissbegierde unternahm er ausgedehnte Reisen, auch nach Aegypten und dem Orient. Plato erwähnt ihn, wahrscheinlich aus Abneigung gegen seinen Standpunct, nirgend; Aristoteles redet nicht ohne Achtung von ihm.

Demokrit hat zahlreiche Schriften verfasst, worunter der *μέγας Διάκοσμος* die berühmteste war. Sein Styl wird von Cicero, Plutarch und Dionys wegen seiner Klarheit und seines Schwunges sehr gerühmt.

Das atomistische System ist von Demokrit, der es durchgebildet und zu anerkannter Bedeutung erhoben hat, jedenfalls dem Anaxagoreischen (in dem oben am Schluss von § 24 bezeichneten Sinne) entgegengestellt worden. Das Ver-
47 hältniss zwischen Leukippus und Anaxagoras ist unsicher. Da Demokrit von Aristoteles (Metaph. I, 4) *ἑταῖρος* (ein befreundeter Genosse und Schüler) des Leukippus genannt wird, so hat der Unterschied ihres Lebensalters schwerlich vierzig Jahre betragen, so dass Leukippus jünger als Anaxagoras gewesen sein muss. Wenn Anaxagoras nicht in frühem Lebensalter mit seinen philosophischen Leistungen hervortrat, so könnte vielleicht Leukippus (der unmittelbar an die Lehre des Parmenides polemisch anzuknüpfen scheint) ihm darin vorangegangen sein; doch ist dies nicht sehr wahrscheinlich und lässt sich keineswegs aus einigen Stellen des Anaxagoras erschliessen, worin derselbe Ansichten (insbesondere die Annahme leerer Zwischenräume) bekämpft, die zwar bei den Atomistikern sich finden, aber schon von Früheren (nämlich von Pythagoreern) geäussert worden waren und theilweise auch schon von Parmenides und Empedokles bekämpft werden. Bei dieser Ungewissheit über Leukippus und der unzweifelhaften Bezugnahme des Demokrit auf Anaxagoras lassen wir die Darstellung des atomistischen Systems der des Anaxagoreischen nachfolgen. Auch steht dem Wesen nach die Homöomerienlehre, die gleichsam ein qualitativer Atomismus ist, in der Mitte zwischen der Vierzahl qualitativ verschiedener Elemente bei Empedokles und der Reduction aller anscheinenden qualitativen Verschiedenheit auf die bloss formelle der unendlich vielen Atome des Leukippus und Demokrit.

In dem Bericht über die Principien der älteren Philosophen im ersten Buche der Metaphysik sagt Aristoteles (c. 4): Leukippus und sein Genosse Demokrit setzen als Elemente das Volle (*πλῆρες, στερεόν, ναστόν*) und das Leere (*κενόν, μανόν*), und nennen jenes ein Seiendes (*ὄν*), dieses ein Nichtseiendes (*μὴ ὄν*); sie behaupten demgemäss auch, es existire ebensowohl das Nichtseiende, wie das Seiende. Nach einem andern Berichte (Plutarch. adv. Col. 4) drückte sich Demokrit so aus: *μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι*, indem er mit dem seltsam gebildeten Worte *δέν* das Etwas bezeichnete („es gebe ebensowohl ein Nichts wie ein Ichts"). Es giebt unendlich viele Seiende; jedes derselben ist untheilbar (*ἄτομον*). Zwischen denselben ist der leere Raum. Für die Annahme des letzteren stellte Demokrit nach Arist. Phys. IV, 6 folgende Gründe auf: 1. die Bewegung fordert ein Leeres; denn das Volle kann kein Anderes in sich aufnehmen; 2. die Verdünnung und Ver-

dichtung wird nur durch leere Zwischenräume möglich; 3. das Wachsthum beruht auf einem Eindringen der Nahrung in die leeren Stellen der Körper; 4. ein Gefäss mit Asche gefüllt fasst (obschon weniger Wasser, als wenn es leer wäre) nicht um eben so viel weniger Wasser, wie der Raum beträgt, den die Asche einnimmt; das Eine muss also zum Theil in die leeren Zwischenräume des Andern eintreten.

An den Atomen ist (nach Arist. Metaph. I, 4) ein Dreifaches zu unterscheiden: Gestalt (σχῆμα, von den Atomistikern selbst nach der Angabe des Aristoteles ῥυσμός genannt), Ordnung (τάξις, bei den Atomistikern: διαθιγή) und Lage (θέσις, bei den Atomistikern: τροπή). Zur Erläuterung führt Aristoteles als Beispiel des Gestaltsunterschiedes die Schriftzüge *A* und *N* an, des Unterschiedes der Ordnung oder Folge *AN* und *NA*, des Lagenunterschiedes endlich Z und *N*. Als wesentlich durch die Gestalt bestimmt, scheint Demokrit die Atome auch ἰδέας und σχήματα genannt zu haben (Arist. phys. III, 4; Plut. adv. Col. 8; Hesych. s. v. ἰδέα). Diese Unterschiede reichen nach den Atomistikern zu, die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären; es werde ja auch aus den nämlichen Buchstaben die Tragödie und Komödie (Arist. de gen. et corr. I, 2). Die Grösse der Atome ist verschieden; der Grösse eines jeden aber entspricht seine Schwere.

Nach einer Ursache der Atome und ihrer Eigenschaften darf man nicht fragen, denn sie sind ewig, also ursachslos. Arist. phys. VIII, 1: Δημόκριτος τοῦ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν. (Wohl nicht die Atomistiker selbst, sondern erst Spätere haben die Ursachslosigkeit zu einer Art von Ursache oder wirkendem Wesen, τὸ αὐτόματον, hypostasirt.)

Auch die Bewegung der Atome soll Demokrit für ursprünglich und ewig 48
erklärt haben. Daneben aber finden wir die Angabe, dass die Schwere die grösseren Atome rascher nach unten getrieben habe, wodurch die kleineren und leichteren nach oben gedrängt und zugleich durch den Zusammenstoss auch Seitenbewegungen bewirkt worden seien. Es entstand hierdurch ein Wirbel (δίνη), der, indem er sich weiter und weiter ausbreitete, die Weltenbildung herbeiführte. Das Gleichartige tritt dabei zusammen, nicht in Folge der Einwirkung einer φιλότης und eines νεῖκος, oder eines νοῦς, sondern vermöge der Naturnothwendigkeit, wonach das, was an Schwere und Gestalt gleich ist, an die gleichen Orte gelangen muss, wie wir dies beim Worfeln des Getraides sehen. Indem bei dem Umschwung manche Atome sich dauernd miteinander verflochten haben, sind grössere zusammengesetzte Körper und ganze Welten entstanden.

Die Erde war ursprünglich in Bewegung, so lange sie noch klein und leicht war; allmählich gelangte sie zur Ruhe. Aus der feuchten Erde sind die Organismen hervorgegangen. Die Seele besteht aus den feinen, glatten und runden Atomen, welche zugleich die Feueratome sind. Solche Atome sind durch den ganzen Leib verbreitet; aber sie üben in besonderen Organen besondere Functionen. Das Gehirn ist der Sitz des Denkens, das Herz der des Zornes, die Leber der der Begierde. Durch das Einathmen schöpfen wir Seelenatome aus der Luft, durch das Ausathmen geben wir welche an sie ab, und das Leben besteht so lange, als dieser Process andauert.

Die Sinneswahrnehmung erklärt sich durch Ausflüsse von Atomen aus den Dingen, wodurch Bilder (εἴδωλα) erzeugt werden, die unsere Sinne treffen. Auch die Götter bekunden sich uns durch solche εἴδωλα. Die Wahrnehmung hat nicht volle Wahrheit, sondern bildet die empfangenen Eindrücke um; die Atome sind wegen ihrer Kleinheit unsichtbar (nur etwa die Sonnenstäubchen ausgenommen). Atome und Leeres sind das Einzige, was an sich existirt; qualitative Unterschiede

giebt es nur für uns, in der sinnlichen Erscheinung. *Νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν* (Democrit bei Sext. Empir. adv. Math. VII, 135). Auf die sinnliche Erscheinung muss wohl der Ausspruch des Demokrit bei Diog. L. IX, 72 beschränkt werden: *ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν, ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια,* denn auf die Atomenlehre selbst kann bei der Zuversicht, mit welcher Demokrit sie vorträgt, diese skeptische Aeusserung nicht gehen sollen, und Demokrit hat auch ausdrücklich (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 138) von der Sinneswahrnehmung als der dunkeln Erkenntniss (*σκοτίη*) die echte (*γνησίη*), die der Verstand durch Forschung gewinne, unterschieden.

Die Seele ist der edelste Theil des Menschen; wer ihre Güter liebt, liebt das Göttlichere; wer die des Leibes liebt, der ihr Zelt ist, liebt das Menschliche. Das höchste Gut ist die Glückseligkeit (*εὐεστώ, εὐθυμία, ἀταραξία, ἀθαμβία*). Sie wird erlangt durch Vermeidung der Extreme und Einhaltung des Maasses (*μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ*). Nicht äussere Güter schaffen die Glückseligkeit; ihr Sitz ist die Seele (*εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασι οἰκέει οὐδ' ἐν χρυσῷ, ψυχὴ δὲ οἰκητήριον δαίμονος*). Nicht die That als solche, sondern die Gesinnung bestimmt den sittlichen Charakter (*ἀγαθὸν οὐ τὸ μὴ ἀδικέειν, ἀλλὰ τὸ μηδὲ ἐθέλειν· — χαριστικὸς οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβήν, ἀλλ' ὁ εὖ δρᾶν προῃρημένος*). Die Erkenntniss gewährt die höchste Befriedigung (Euseb. pr. ev. XIV, 27, 3: *Δημόκριτος ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν, ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι*). Das Vaterland des Weisen und Guten ist das Weltall (*ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος*).

In den ethischen Sätzen des Demokrit, wie auch in den zur Erkenntnisslehre gehörenden über den Unterschied zwischen der Realität und der subjectiven Auffassung bekundet sich die fast bei keinem der älteren Philosophen ganz fehlende, besonders aber an der Grenze der ersten Periode natürliche Tendenz zur Ueberschreitung der blossen Kosmologie; Demokrit, der jüngere Zeitgenosse des Sokrates, ist in dieser Richtung beträchtlich weiter gegangen, als Anaxagoras und als irgend einer der früheren Denker.

Die Schüler und Nachfolger des Demokrit (von denen Metrodorus aus Chios der namhafteste ist) scheinen die skeptischen Elemente, die besonders in Demokrit's Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung lagen, stärker betont und weiter ausgebildet zu haben.

---

49 **Zweite (vorwiegend anthropologische) Periode der griechischen Philosophie.**

Von den Sophisten bis auf die Stoiker, Epikureer und Skeptiker.

§ 26. Der zweiten Periode der griechischen Philosophie gehören an: 1) die Sophisten; 2) Sokrates, die einseitigen Sokratiker, Plato und Aristoteles; 3) die Stoiker, Epikureer und Skeptiker. Die Sophisten richten ihre Reflexion auf die Naturseite der Sub-

jectivität; Sokrates richtet die seinige auf das Wissen und Wollen, wodurch eine Vermittelung mit der Objectivität möglich wird, die dann Plato und Aristoteles so vollziehen, dass von ihnen das Einzelsubject wesentlich als Glied der Gemeinschaft betrachtet wird und damit zugleich auch die Naturphilosophie wieder eine Stelle findet; die Stoiker und Epikureer dagegen betrachten vorzugsweise das Einzelsubject, aber doch wesentlich insofern, als es allgemeingültigen Normen des Denkens und Wollens unterworfen ist; der Skepticismus endlich, der gleichfalls in der Befriedigung des Einzelsubjectes seinen Zweck sucht, bahnt durch Auflösung aller vorhandenen Systeme eine neue Periode an.

Zur Begründung dieser Eintheilung vgl. oben § 9 und unten besonders § 27 und § 52. — Die nähere Unterscheidung der verschiedenen Richtungen innerhalb der nämlichen Abschnitte muss der nachfolgenden Darstellung vorbehalten bleiben.

§ 27. Die Sophistik bildet den Uebergang von der kosmologischen zu der auf das denkende und wollende Subject gerichteten Philosophie. Doch weiss die sophistische Reflexion das Subject nur in seiner individuellen Unmittelbarkeit zu erkennen, und führt demgemäss alles Denken auf die blosse sinnliche Wahrnehmung und subjective Meinung, und alles Handeln auf die Befriedigung der Lust und des subjectiven Interesses zurück. Ihre Hauptvertreter sind: Protagoras der Individualist, Gorgias der Nihilist, Hippias der Polyhistor und Prodikus der Moralist. An diese Männer schliesst sich eine jüngere Sophistengeneration an, welche das philosophische Princip des Subjectivismus mehr und mehr zur blossen Frivolität verkehrt.

Ueber die Sophisten sind ausser den betreffenden Abschnitten in den oben angeführten Werken von Hegel, Brandis, Zeller und Anderen insbesondere noch zu vergleichen: Jac. Geel, historia critica sophistarum, qui Socratis aetate Athenis floruerunt, in: Nova acta lit. societ. Rheno-Trajectinae, p. II. Utr. 1823; Herm. Roller, die griechischen Sophisten zu Sokrates' und Plato's Zeit und ihr Einfluss auf Beredtsamkeit und Philosophie, Stuttg. 1832; W. G. F. Roscher, de historicae doctrinae apud sophistas majores vestigiis, Gott. 1838; W. Baumhauer, quam vim 50
sophistae habuerint Athenis ad aetatis suae disciplinam, mores ac studia immutanda, Trajecti Bat. 1844; H. Schildener, die Sophisten, in: Jahn's Archiv für Philol., Bd. XVII, S. 385 ff., 1851; Joh. Frei, Beiträge zur Geschichte der griechischen Sophistik, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F. VII, 1850, S. 527—554 u. VIII, 1853, S. 268—279; A. J. Vitringa, de sophistarum scholis, quae Socratis aetate Athenis floruerunt, in: Mnemosyne, II, 1853, S. 223—237; Valat, essai historique sur les sophistes grecs, in: l'investigateur, Paris 1859, Sept. p. 257—267, Nov. p. 321—336, Dec. p. 353—361; Theod. Gomperz, die griech. Sophisten, in: Deutsche Jahrb., Bd. VII, Berl. 1863.

Nicht nur als Lehrer der Beredtsamkeit und Verbreiter positiver Kenntnisse, sondern auch als Vertreter eines relativ berechtigten philosophischen Standpunctes sind die Sophisten von Bedeutung. Sie reflectiren auf das Subject und bahnen

dadurch die Ethik und Logik an. Dass sich ihre Reflexion nur auf die blosse Naturbasis des Denkens und Wollens, d. h. auf die sinnliche Wahrnehmung und die niedere Lust und egoistische Willkür richtet, ist naturgemäss und nothwendig; dass sie aber in der ihrer Reflexion allein noch zugänglichen Naturbasis das Ganze der Subjectivität finden und das Höhere verkennen, ist ihr Fehler. Nichtsdestoweniger bezeichnet die Sophistik einen Fortschritt des philosophischen Denkens. Der sensualistische Subjectivismus des Protagoras steht höher als das Denken des Parmenides, denn dieser ist nur ein Denken über das Seiende überhaupt, nicht (oder doch nur nebenbei) ein Denken über das Wahrnehmen und Denken; der sophistische Sensualismus aber ist nicht selbst sinnliche Wahrnehmung, sondern wesentlich ein Denken über die sinnliche Wahrnehmung, mithin die nächste Vorstufe zu dem durch Sokrates, Plato und Aristoteles begründeten Denken über das Denken. Diese „Philosophen" hätten ohne jene „Sophisten" nicht werden können, was sie geworden sind. Bei den Urtheilen des Plato und Aristoteles über die Sophistik ist nicht nur die grosse Verschiedenheit zwischen der früheren und späteren Sophistengeneration in Betracht zu ziehen, sondern auch (worauf nach dem Vorgange von Hegel und Anderen namentlich auch G. Grote in seiner „Gesch. Griechenlands" aufmerksam macht) das historische Element von dem polemischen sorgsam zu unterscheiden.

Wäre die Sophistik nur Kritik und Auflösung der kosmologischen Philosophie, so müsste sie (mit Zeller und Anderen) der ersten Periode zugerechnet werden; da sie aber wesentlich Reflexion auf gewisse Seiten des subjectiven Lebens ist, so gehört sie bereits der zweiten Periode an. Auch Zeller erkennt an (Ph. d. Gr. II, 1, 2. A., S. 129), dass „die Sophisten zuerst die Philosophie von der objectiven Forschung zur Ethik und Dialektik übergeführt und das Denken auf den Boden der Subjectivität versetzt haben".

§ 28. Protagoras aus Abdera, geb. um 486 v. Chr., gest. um 416, der als Lehrer der Redekunst besonders in Sicilien und Italien und in Athen wirkte, stellte, indem er Heraklit's Lehre vom ewigen Fluss aller Dinge auch auf das erkennende Subject als solches übertrug, die Behauptung auf: der Mensch ist das Maass aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nichtseienden, dass sie nicht sind. Wie einem Jeden ein Jegliches scheint, so ist es für ihn. Es giebt nur relative Wahrheit. Die Existenz der Götter ist ungewiss.

Ueber Protagoras handeln speciell: Geist, de Protagorae sophistae vita, Gissae 1827; Leonh. Spengel, de Protagora rhetore ejusque scriptis, in dessen: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828, p. 52 ff.; Ludw. Ferd. Herbst, Protagoras' Leben und Sophistik aus den Quellen zusammengestellt, in: philol.-hist. Studien, hrsg. von Petersen, 1. Heft, Hamb. 1832, S. 88 ff.; Joh. Frei, quaestiones Protagoreae, Bonn
51 1845; O. Weber, quaestiones Protagoreae, Marburg 1850; Jac. Bernays, die *Καταβάλλοντες* des Protagoras, in: Rhein. Mus. f. Phil., N. F., VII, 1850, S. 464—468; A. J. Vitringa, de Protagorae vita et philosophia, Groningae 1853.

Nach Plat. Protag. 317 C ff. war Protagoras beträchtlich älter als Sokrates; nach Plat. Meno 91 E starb er im Alter von ungefähr 70 Jahren. Er selbst nannte sich einen *σοφιστής*, d. h. einen Lehrer der Weisheit. Plat. Protag. p. 316 D: *ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους*. Die tadelnde Nebenbedeutung hat das Wort Sophist besonders durch Aristophanes und danach durch die Sokratiker erhalten, namentlich durch Plato und Aristoteles, die sich als „Philosophen" den

„Sophisten" entgegensetzten. Sophisten wie Protagoras standen (was insbesondere Platons Dialog Protag. bekundet) bei der Mehrzahl der Gebildeten in hohem Ansehen, obschon ein vornehmer und wohlhabender atheniensischer Bürger nicht selbst hätte Sophist (Litterat) sein und durch öffentliche Vorträge Geld verdienen mögen. Bekanntlich wurden später auch die Rhetoren *σοφισταί* genannt. Für die athenienische Pflanzstadt Thurii soll Protagoras die Gesetze ausgearbeitet haben (Heraklides bei Diog. L. IX, 50). Bei seinem letzten Aufenthalte in Athen wurde er als Atheist angeklagt und verurtheilt; die Exemplare seiner Schrift wurden von den einzelnen Besitzern eingefordert und auf dem Marktplatze verbrannt; er selbst ertrank auf der Ueberfahrt nach Sicilien. Dass er Demokrit's Schüler gewesen sei, wie Epikur annahm (nach Diog. L. IX, 53; X, 8), widerstreitet den Altersverhältnissen und mag auf irgend einer Verwechselung beruhen; andererseits aber soll Demokrit in seinen Schriften den Protagoras erwähnt und bekämpft haben (Diog. L. IX, 42).

In der Lehre des Protagoras findet Plato (Theaet. p. 152 ff.) die unabweisbare Consequenz der Heraklitischen; er gesteht ihr in Bezug auf die *αἴσθησις* Gültigkeit zu, weist aber jede Ausdehnung derselben über dieses Gebiet hinaus als eine unberechtigte Verallgemeinerung der Relativitätstheorie ab. (Uebrigens liegt in dem Satze, dass alles Wahre, Gute etc. nur für das erkennende, fühlende, wollende Subject wahr, gut etc. sei, eine bleibende Wahrheit, die nur Protagoras durch Verkennung des objectiven Factors einseitig überspannt hat. Die Platonische Vertheilung beider Seiten an getrennte Gebiete ist keine definitive Lösung des Problems.)

Nach Diog. L. IX, 51 lautete der Fundamentalsatz des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.* Es bleibt ungewiss, in wie weit die Art, wie Protagoras diesen Satz begründete, mit derjenigen übereingekommen sei, die wir bei Plato (im Dialog Theaetet) vorfinden. Aristoteles sagt (Metaph. III, 2, 32, p. 998 A, 4): *ὥςπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας, οὐθ᾽ αἱ κινήσεις καὶ ἕλικες τοῦ οὐρανοῦ ὅμοιαι, περὶ ὧν ἡ ἀστρολογία ποιεῖται τοὺς λόγους, οὔτε τὰ σημεῖα τοῖς ἄστροις τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν,* woraus hervorgeht, dass Protagoras dem gegen seinen sensualistischen Subjectivismus aus der von individuellem Dafürhalten unabhängigen Gültigkeit der geometrischen Sätze zu entnehmenden Einwurf durch die Bemerkung vorzubeugen suchte, diese Sätze seien auch nur subjectiv gültig, da es in der objectiven Realität überhaupt nicht reine Puncte, gerade Linien, geometrische Curven gebe (wobei er freilich die Abstraction und andere methodische Mittel der Erkenntniss einzelner Seiten der objectiven Realität mit blosser Subjectivität verwechselte).

Ueber den Staat hat Protagoras (nach Diog. L. III, 37 u. 57) eine Schrift (*Ἀντιλογικά*, *Ἀλήθεια* oder *Καταβάλλοντες*) verfasst, aus welcher Plato manche Sätze seiner idealen Staatstheorie geschöpft haben soll. Ob der Mythus, welchen Plato den Protagoras in dem gleichnamigen Dialog (p. 320 C ff.) vortragen lässt, diesem wirklich angehöre, ist ungewiss, jedoch nicht unwahrscheinlich.

Von den Göttern erklärte Protagoras (nach Diog. L. IX, 51) nicht zu wissen, ob sie seien oder nicht seien; denn Vieles verhindere, es zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens.

§ 29. Gorgias aus Leontium (in Sicilien), der 427 v. Chr. als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen kam, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, jedoch diesen noch überlebend, lehrte hauptsächlich die Redekunst. In der Philosophie huldigt er einem Nihi-

lismus, der sich in den drei Sätzen ausspricht: 1) es ist nichts; 2) wenn aber etwas wäre, so würde es unerkennbar sein; 3) wenn auch etwas wäre und dieses erkennbar wäre, so wäre doch die Erkenntniss nicht mittheilbar an Andere.

Ueber Gorgias handeln speciell: H. Ed. Foss, de Gorgia Leontino commentatio, interpositus est Aristotelis de Gorgia liber emendatius editus, Halae 1828; Leonh. Spengel de Gorgia rhetore, 1828, in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828; Oratores Attici, ed. J. G. Baiterus et Herm. Sauppius, fasc. VII, Turici 1845, p. 129 ff.; Franz Susemihl, über das Verhältniss des Gorgias zum Empedokles, in: Jahn's N. Jahrb. f. Ph., Jahrg. 1856, S. 40—42; A. Baumstark, Gorgias von Leontium, in: Rhein. Mus. f. Philol. XV, 1860, S. 624—626.

52 Dass Gorgias Ol. 88, 2 (427—26) an der Spitze einer Leontinischen Gesandtschaft die Athener zu einer Hülfeleistung gegen die Syrakusaner zu überreden suchte, sagt Diodor XII, 53; vergl. Thucyd. III, 86. Plato vergleicht ihn (Phaedr. p. 261) dem Nestor wegen seiner Rednergabe, wohl auch mit Rücksicht auf sein hohes Alter. Sein Leben mag etwa zwischen 475 und 380 fallen.

Nach Plato (Meno p. 76 C) nahm er mit Empedokles Ausflüsse aus den Objecten und Poren an, scheint also überhaupt in der Naturphilosophie ein Schüler des Empedokles zu sein. In der Rhetorik waren Korax und Tisias seine Vorgänger; doch mochte auch die rednerische Weise des Empedokles mächtigen Einfluss auf ihn üben. In der philosophischen Argumentation benutzt er die einander widerstreitenden Sätze der früheren Philosophen, jedoch so, dass er deren ernste Tendenz in ein rhetorisches Spiel verkehrt.

Den Hauptinhalt seiner Schrift *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* finden wir bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 65 ff. und in den letzten Capiteln der Schrift de Melisso, Xenophane (oder Zenone), Gorgia. 1) Es ist nichts; denn wenn etwas wäre, so müsste dasselbe geworden sein oder ewig; geworden sein aber kann es weder aus dem Seienden, noch auch aus dem Nichtseienden (nach den Eleaten); ewig kann es nicht sein, denn sonst müsste es unendlich sein, das Unendliche aber ist nirgend, da es weder in sich noch in einem Andern sein kann, und was nirgend ist, ist nicht. 2) Wäre etwas, so könnte doch das Seiende nicht erkannt werden; denn gäbe es Erkenntniss des Seienden, so müsste das Gedachte sein und das Nichtseiende auch nicht einmal gedacht werden können; dann aber gäbe es keinen Irrthum, auch dann nicht, wenn Jemand sagte, auf dem Meere sei ein Wagenkampf; das aber ist absurd. 3) Gäbe es Erkenntniss, so könnte diese doch nicht mitgetheilt werden; denn jedes Zeichen ist von dem Bezeichneten verschieden; wie kann Jemand durch Worte die Vorstellung von der Farbe mittheilen, da doch das Ohr nicht Farben hört, sondern Töne? Und wie kann die nämliche Vorstellung in zwei Personen sein, die doch von einander verschieden sind?

In gewissem Sinne ist nach Protagoras jede Meinung wahr, nach Gorgias jede Meinung falsch; beides läuft aber gleich sehr auf die Negation objectiver Wahrheit hinaus, so dass durchweg blosse Ueberredung an die Stelle der Ueberzeugung treten muss.

§ 30. Hippias von Elis, ein jüngerer Zeitgenosse des Protagoras, mehr durch Redefertigkeit und durch mathematische, astronomische und archäologische Kenntnisse, als durch philosophische Lehren berühmt, bekundet den ethischen Standpunct der Sophistik in dem von Plato ihm zugeschriebenen Satze, das Gesetz sei der

Tyrann der Menschen, da es sie zwinge, gegen ihre Natur zu handeln.

Ueber Hippias handeln: Leonh. Spengel, de Hippia Eleo ejusque scriptis, in: συναγωγὴ τεχνῶν, Stuttg. 1828; Osann, der Sophist Hippias als Archäolog, Rhein. Mus., N. F., II, 1843, S. 495 ff.; C. Müller, Hipp. Elei fragmenta coll., in: Fragmenta historic. Graec., vol. II, Parisiis 1848; Jac. Mähly, der Sophist H. v. E., Rh. Mus., N. F., XV, 1860, S. 514—535 und XVI, 1861, S. 38—49.

Hippias erscheint in dem Sophistencongress, der nach der Scenerie des Platonischen Dialogs Protagoras kurz vor dem Anfang des peloponnesischen Krieges im Hause des Kallias stattfand, als ein Mann im mittleren Lebensalter, beträchtlich 53
jünger, als Protagoras. Nach p. 318 pflegte er in der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik zu unterrichten.

Prot. p. 337 C lässt Plato den Hippias sagen: ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται. Bei Xenophon (Memor. IV, 4) bestreitet er die Hochschätzung der Gesetze durch Hinweisung auf ihre Verschiedenheit und Wandelbarkeit. Doch scheint sich Hippias in seinen ethischen Vorträgen nicht gerade in schroffen Widerstreit mit dem Geiste des griechischen Volkes gesetzt zu haben; Mahnungen und Lebensregeln, wie die, welche er nach dem (unechten) Platonischen Dialog Hippias major (p. 286 A) den Nestor dem Neoptolemus ertheilen lässt, mögen ziemlich unverfänglich gewesen sein.

§ 31. Prodikus aus Keos bereitet durch seine paränetischen Moralvorträge (unter denen „Hercules am Scheidewege" am bekanntesten geworden ist) und durch seine Unterscheidung sinnverwandter Worte die ethischen und logischen Bestrebungen des Sokrates vor. Doch geht er nicht wesentlich über den Standpunct der älteren Sophisten hinaus.

Ueber Prodikus handeln: L. Spengel, de Prodico Ceo, in: Συναγωγὴ τεχνῶν, p. 46 ff.; F. G. Welcker, Prodikos, der Vorgänger des Sokrates, in: Rhein. Mus. f. Ph., I, 1833, S. 1—39 und S. 533—643; IV, 1836, S. 355 f.; E. Cougny, de Prodico Ceio, Socratis magistro, Paris 1858.

Prodikus war, nach Plato's Dialog Protag. zu schliessen, jünger als Protagoras, und dem Hippias ungefähr gleichalterig. Sokrates nennt ihn mehreremale (insbesondere im Meno) seinen Lehrer, jedoch nicht ohne eine leise Ironie. Plato schildert ihn im Protag. als weichlich und etwas pedantisch in seiner Wortunterscheidung.

Den Mythus von dem zwischen Tugend und Lust wählenden Herakles hat Xenophon (Memor. II, 1, 21 ff.) nachgebildet. Den Tod erklärte Prodikus für wünschenswerth, um den Uebeln des Lebens zu entgehen. Seinem sittlichen Bewusstsein fehlte die philosophische Vertiefung.

§ 32. Von den späteren Sophisten, in denen immer mehr die schlimmen Consequenzen der exclusiven Anerkennung der zufälligen Meinung und egoistischen Willkür des Einzelsubjectes zu Tage traten, sind die bekanntesten: der Rhetor Polus, ein Schüler des Gorgias, Thrasymachus, der das Recht mit dem Vortheil der

Machthaber identificirt, und die dialektischen Gaukler Euthydemus und Dionysodorus. Viele der gebildetsten Männer in Athen und anderen griechischen Städten (wie namentlich Kritias, der an der Spitze der dreissig oligarchischen Gewaltherrscher stand) huldigten sophistischen Grundsätzen, ohne doch selbst als Sophisten, d. h. als Lehrer in der Beredtsamkeit und Bildung, aufzutreten.

Ueber spätere Sophisten handeln: Leonh. Spengel, de Polo rhetore, in seiner: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828, S. 84—88; id. de Thrasymacho rhetore, ibid. p. 93—98; C. F. Hermann, de Thrasymacho Chalcedonio sophista (Ind. lect.)
54 Gottingae 1848; Nic. Bach, Critiae Atheniensis tyranni carminum aliorumque ingenii monumentorum quae supersunt, Lips. 1827; Leonh. Spengel, de Critia, in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828, S. 120 ff.

Bei den meisten der späteren Sophisten können wir uns fast nur an die Charakteristik halten, die Plato in seinen Dialogen von ihnen giebt. Polus tritt im Dialog Gorgias, Thrasymachus in der Rep. auf, Euthydem und Dionysodorus in dem Dialog Euthydemus. Dazu kommen einige Notizen bei Aristoteles, z. B. (Polit. III, 10, p. 1280 B, 10), dass der Sophist Lykophron das Gesetz *ἐγγυητὴς τῶν δικαίων* genannt habe. Doch sind uns von einigen der bedeutenderen Sophisten noch andere Nachrichten und auch Fragmente ihrer Schriften erhalten.

Kritias erklärte den Götterglauben für die Erfindung eines weisen Staatsmannes, der dadurch willigeren Gehorsam seitens der Bürger erzielte, indem er die Wahrheit mit Trug umhüllte (*διδαγμάτων ἄριστον εἰσηγήσατο, ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ*). Als Sitz und Substrat der Seele galt dem Kritias das Blut (Arist. de anima I, 2).

Nach der Darstellung Plato's im Protag. (p. 314 E sqq.) schlossen sich aus dem Kreise der im Hause des Kallias versammelten gebildeten Athener die Einen enger an Protagoras an (wie Kallias selbst, Charmides u. A.), Andere an Hippias (Eryximachus, Phaedrus u. A.), Andere endlich an Prodikus (Pausanias, Agathon etc.), ohne jedoch eigentlich für Schüler derselben gelten zu können und ausschliesslich unter ihrem Einfluss zu stehen.

§ 33. Sokrates, der Sohn des Sophroniskus und der Phänarete, geb. Olymp. 77, 1—3, nach späterer Ueberlieferung am 6. des Monats Thargelion (also 471—469 v. Chr., im Mai oder Juni), theilt mit den Sophisten die allgemeine Tendenz der Reflexion auf das Subject, tritt aber zu ihnen dadurch in Gegensatz, dass seine Reflexion sich nicht auf die blosse Naturseite der Subjectivität, sondern auf ihre höchsten geistigen, zur Objectivität in wesentlicher Beziehung stehenden Functionen, nämlich auf das Wissen und die Tugend richtet. Sokrates identificirt Tugend und Wissen. Die Tugend ist lehrbar. Alle Tugend ist Eine. Die von Sokrates begründeten Formen der philosophischen Forschung sind (nach dem durch Xenophon's und Plato's Darstellungen bestätigten Zeugnisse des Aristoteles) die Induction und die Definition. Auf der Virtuosität im Gebrauche der inductiv-definitorischen Methode in Un-

terredungen über philosophische und näher über moralische Probleme bei noch mangelndem systematisch entwickelten Inhalte des Wissens beruht die Sokratische Mäeutik und Ironie. Das dämonische Zeichen ist die von Sokrates als Stimme der Gottheit aufgefasste, auf praktischem Tact beruhende Ueberzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungsweisen (auch in sittlicher Hinsicht). Im Weltall waltet eine höchste, göttliche Vernunft.

Die Anklage, welche bald nach Vertreibung der dreissig oligarchischen Gewaltherrscher von Seiten der demokratischen Partei
durch Meletus erhoben und von dem demokratischen Politiker 55
Anytus und dem Redner Lyko unterstützt wurde, enthält im Wesentlichen die gleichen Beschuldigungen, welche früher Aristophanes in den „Wolken" gegen Sokrates erhoben hatte. Sie lautet: „Sokrates thut Unrecht, indem er die Götter, welche der Staat annimmt, nicht gelten lässt, sondern neue dämonische Wesen einführt; er thut auch Unrecht, indem er die Jugend verdirbt". Diese Anklage ist im Einzelnen falsch, beruht ihrem tieferen Grunde nach auf der richtigen Voraussetzung einer wesentlichen Verwandtschaft des Sokrates mit den Sophisten, die in der gemeinsamen Tendenz einer Verselbstständigung des Einzelnen und in dem gemeinsamen Gegensatze gegen eine unmittelbare, reflexionslose Hingebung an die Sitte, das Gesetz und den Glauben seines Volkes und Staates lag, verkennt aber theils das Berechtigte in dieser Tendenz überhaupt, theils und hauptsächlich die specifische Differenz zwischen dem Sokratischen Standpuncte und dem sophistischen, das Streben des Sokrates nach einer neuen und tieferen Begründung der Wahrheit und Sittlichkeit.

Nach der Verurtheilung unterwarf Sokrates sein Verhalten, aber nicht seine Ueberzeugung dem Urtheilsspruche der Richter. Sein Tod, von seinen Schülern mit Recht verherrlicht, hat seiner idealen Tendenz die allgemeinste und dauerndste Anerkennung gesichert.

Dan. Heinsius, de doctrina et moribus Socratis, Lugd. Bat. 1627.

Fréret, observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate, eine im Jahr 1736 gelesene Abh., abgedr. in den Mémoires de l'Académie des inscriptions T. 47 B, 209 ff. (Bekämpft die alte, unkritische Ansicht von den Sophisten als Anstiftern der Anklage und Verurtheilung des Sokrates, und weist die politischen Gründe nach.)

Sig. Fr. Dresig, epistola de Socrate juste damnato, Lips. 1738. (Als Gegner der gesetzlich bestehenden Demokratie wurde Sokrates mit Recht verurtheilt.)

M. C. E. Kettner, Socrat. criminis majestatis accus. vind., Lips. 1738.

Joh. Luzac, oratio de Socrate cive, Lugd. Bat. 1796.

Georg Wiggers, Sokrates als Mensch, Bürger und Philosoph, Rostock 1807; 2. Aufl., Neustrelitz 1811.

Ludw. Dissen, programma de philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita, Gott. 1812. (Dissen giebt eine systematische Zusammenstellung der von Xenophon mitgetheilten Sokratischen Gedanken, hält aber Xenophon's Darstellung für einseitig, da derselbe seinen eigenen Nützlichkeitsstandpunct dem Sokrates mit Unrecht beigelegt habe.)

Friedr. Schleiermacher, über den Werth des Sokrates als Philosophen, gelesen in der Berliner Akademie der Wiss. am 27. Juli 1815, abgedr. in den Abh. der philos. Classe, Berlin 1818, S. 50 ff., wiederabgedr. in Schleiermacher's sämmtl. Werken III, 2, 1838, S. 287—308. (Die Idee des Wissens ist der Kernpunct der Sokratischen Philosophie; der Beweis hierfür liegt bei der Discrepanz zwischen den Berichten der nächsten Zeugen, des zu platten Xenophon und des idealisirenden Plato in der Verschiedenheit des Charakters der griechischen Philosophie vor und nach Sokrates: vor ihm wurden von den einzelnen Gruppen von Philosophen einzelne Disciplinen ausgebildet, sofern nicht alle ungesondert ineinander flossen; nach
56 ihm von jeder Schule alle Disciplinen in logischer Sonderung; Sokrates selbst also muss zwar noch ohne System sein, aber das logische Princip vertreten, welches die Ausbildung vollständiger Systeme möglich macht, d. i. die Idee des Wissens.)

Ferd. Delbrück, Sokrates, Köln 1819.

W. Süvern, über Aristophanes' Wolken, Berl. 1826. (Aristophanes hat nach Süvern den Sokrates mit den Sophisten verwechselt.)

Ch. A. Brandis, Grundlinien der Lehre des Sokrates. In: Rhein. Mus., I. Jahrg., 1827, S. 118—150.

Heinr. Theod. Rötscher, Aristophanes und sein Zeitalter. Berlin 1827. (Rötscher veröffentlicht in dieser Schrift zuerst in ausführlicher und populärer Darstellung, besonders in dem Abschnitt über die „Wolken“, die Hegel'sche Ansicht über Sokrates als Vertreter des Princips der Subjectivität im Gegensatz zu dem Princip der „substantiellen Sittlichkeit“, auf welchem der antike Staat beruhe, und über den Angriff des Aristophanes und die spätere Anklage und Verurtheilung des Sokrates als Conflict dieser beiden Principien. Die Xenophontische Darstellung gilt ihm als das unbefangenste Zeugniss der ursprünglichen Sokratischen Lehre. Vergl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 560 f.; Aesthetik III, S. 537 ff.; Vorl. über die Gesch. der Ph., II, S. 81 ff.)

Ch. A. Brandis, über die vorgebliche Subjectivität der Sokratischen Lehre. In: Rhein Mus., II, 1828, S. 85—112. (Gegen die von Rötscher vertretene Ansicht über den Standpunct des Sokrates und über die Treue der Xenophontischen Berichte.)

P. W. Forchhammer, die Athener und Sokrates, die Gesetzlichen und der Revolutionär, Berlin 1837. (Forchhammer geht in der Anerkennung einer Berechtigung der Athener zur Verurtheilung des Sokrates bis zu einem ganz unhaltbaren Extreme fort. Doch liegt ein Verdienst in seiner speciellen Erörterung der politischen Beziehungen. Vgl. in eben jener Streitfrage Bendixen, über den tieferen Schriftsinn des revolutionären Sokrates und der gesetzlichen Athener, Husum 1838).

C. F. Hermann, de Socratis magistris et disciplina juvenili, Marb. 1837.

Ph. Guil. van Heusde, Characterismi principum philosophorum veterum, Socratis, Platonis, Aristotelis, Amstelod. 1839. Ueber die Weltbürgerschaft des Sokrates, über Xanthippe, über die Wolken des Aristophanes, in: Verslagen en Med. der K. Akad. van W. IV, 3, 1859, s. die Referate in Philologus XVI, S. 383 f. und 566 f.

J. W. Hanne, Sokrates als Genius der Humanität, Braunschweig 1841.

C. F. Hermann, de Socratis accusatoribus, Gött. 1854.

Ernst von Lasaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod, nach den Zeugnissen der Alten dargestellt, München 1857. (Eine gefällige, aber unkritische Zusammenstellung.)

Die politischen Beziehungen in dem Processe des Sokrates erörtert sehr umfassend und genau G. Grote in seiner Geschichte Griechenlands, Cap. 68 (Bd. VIII, S. 551—684 im Original, Bd. IV, S. 621—696 in der Uebersetzung von Meissner).

Von den zahlreichen Vorträgen und kürzeren Abhandlungen über Sokrates nennen wir hier noch folgende, die meist den letzten Jahren angehören: H. E. Hummel (de theologia Socr., Gott. 1839), J. D. von Hoëvell (de Socr. philosophia, Gron. 1840), Hurndall (de philos. mor. Socr., Heidelb. 1853), C. M. Fleischer (de Socr. quam dicunt utopia, Progr. des Gymn. zu Cleve, 1855), Hermann Köchly (Sokrates und sein Volk, akadem. Vortrag, gehalten 1855, abg. in Köchly's akad. Vortr. und Reden, I, Zürich 1859, S. 219—386; vergl. die Recension von K. Lehrs in: N. Jahrb. f. Phil. u. Paed., Bd. 79, 1859, S. 555 ff.), L. Noack (Sokrates und die Sophisten, in: Psyche, Bd. II, 1859), G. Mehring (über Sokr., in: Fichte's Zeitschr. f. Philos., Bd. 36, Halle 1860, S. 81—119), F. Ueberweg (über Sokr., in: Gelzer's protest. Monatsbl., Bd. XVI, Heft 1, Juli 1860), Steffensen (ebend. Bd. XVII, Heft 2), A. Böhringer (der philos. Standpunct des Sokrates, Schulprogramm, Karlsruhe 1860), H. Schmidt (Sokrates, Vortrag, gehalten in Wittenberg, Halle 1860), W. F. Volkmann (die Lehre des Sokrates in ihrer histor. Stellung, in: Abh. der Böhm. Ges. der Wiss., V. Folge, Bd. XI, Prag 1861, S. 199—222), Bartelmann (de Socrate, G.-Pr., Oldenburg 1862), Phil. Jak. Ditges (die epagogische oder inductorische Methode des Sokrates und der Begriff, G.-Pr., Köln 1864), M. Carrière (S. u. s. Stellung in der Gesch. des menschl. Geistes, in: Westermann's Monatsh. 1864, No. 92), Bourneville (Socrate était-il fou? réponse à M. Bally, membre de l'acad., extr. du journal de méd. mentale, juin 1864), und insbesondere über den Entwickelungsgang des Sokrates und die Beziehung von Plat. Phaed. 95 E ff. auf denselben Boeckh im Sommerkat. 1838, Susemihl, in: Philol. XX, 1863, S. 226 ff., Ueberweg ebend. XXI, 1864, S. 20 ff., Volquardsen, in: Rh. Mus., N. F., XIX, 1864, S. 505 ff.

Die Zeit der Geburt des Sokrates lässt sich am sichersten aus der Zeit seines Todes und der Zahl seiner Lebensjahre bestimmen. Sokrates trank den Giftbecher im Monat Thargelion des Jahres Ol. 95, 1 (= 400—399), also im Mai oder Juni 399 v. Chr. Er war bei seiner Verurtheilung, wie er selbst bei Plat. 57
Apol. 17 D sagt, mehr als 70 Jahre alt (ἔτη γεγονὼς πλείω ἑβδομήκοντα), muss also spätestens 469 oder vielmehr gewiss vor 469 geboren sein. In dem Platonischen Dialog Crito (p. 52 E) lässt Sokrates im Gefängniss die Gesetze Athens die Mahnung aussprechen: Während eines Zeitraums von 70 Jahren stand es dir frei, Sokrates, Athen zu verlassen, wenn du mit uns unzufrieden warst. Auch dies führt auf ein Alter von etwas über 70 Jahren. Also ist Ol. 70, 1 oder 2 als das Geburtsjahr anzunehmen. (Vergl. Boeckh, Corpus inscript. II, S. 321 und K. F. Hermann, Plat. Philos., S. 666, Note 522). Apollodor's Angabe (bei Diog. L. II, 44), Sokrates sei Ol. 77, 4 geboren ist demnach ungenau. Als Geburtstag wird (von Apollodor bei Diog. L. a. a. O. und von Anderen) der 6. des Monats Thargelion angegeben, und dieser Tag wurde von Platonikern (wie der 7. desselben Monats als Geburtstag Plato's) alljährlich gefeiert; schon die unmittelbare Folge dieser Tage aber und noch mehr das Zusammentreffen mit den Tagen, an welchen die Delier die Geburt der (mäeutischen) Artemis (6. Thargelion) und des Apollo (7. Thargelion) feierten, macht wahrscheinlich, dass die angegebenen Geburtstage beider Philosophen oder

mindestens der des Sokrates nicht die historischen, sondern zum Behuf der Feier willkürlich angenommene seien.

Der Vater des Sokrates war Bildhauer, und auch er selbst hat sich eine Zeit lang in gleicher Weise beschäftigt; noch zur Zeit des Periegeten Pausanias (um 150 nach Chr.) existirte ein von Sokrates verfertigtes (wenigstens für Sokratisch geltendes) Werk, bekleidete Charitinnen, die am Eingang zur Akropolis aufgestellt waren. Der Mutter lässt ihn Plato gedenken Theaet. p. 149 A, wo er sich nennt: *υἱὸς μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης*, und von sich selbst aussagt, dass auch er die Kunst derselben, die Entbindungskunst, übe, indem er die Gedanken seiner Mitunterredner an's Tageslicht hervorlocke und ihre Echtheit und Haltbarkeit prüfe. Sokrates erhielt die in Athen gesetzlich vorgeschriebene Jugendbildung (Plat. Crito 50 D) und machte sich auch mit der Geometrie und Astronomie bekannt (Xen. Mem. IV, 7). Dass er den Anaxagoras oder auch den Archelaus „gehört" habe, berichten nur unzuverlässige Zeugen; Plato führt (Phaedo 97 f.) seine Bekanntschaft mit den Sätzen des Anaxagoras auf die Lectüre der Schrift desselben zurück. Auch mit anderen naturphilosophischen Lehren war Sokrates bekannt (Mem. I, 1, 14; IV, 7, 6), obschon er sie nicht billigte; er las mit seinen Freunden (nach Xen. Mem. I, 6, 14) die Schriften der alten Weisen (*τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι, καὶ ἄν τι ὁρῶμεν ἀγαθόν, ἐκλεγόμεθα*). Die von Plato erwähnte Zusammenkunft mit Parmenides ist wohl für geschichtlich zu halten (s. o. zu § 19). Einen wesentlichen Einfluss übten auf seine philosophische Bildung auch die Sophisten, deren Vorträge er zuweilen hörte und mit denen er oft verhandelte, an die er auch nicht selten Andere wies (Plat. Theaet. 151 B). Er nennt sich bei Plato mitunter (Protag. 341 A; Meno 96 D; vgl. Charmides 163 D; Cratyl. 384 B) einen Schüler des Prodikus, jedoch nicht ohne eine leise Ironie, die sich namentlich gegen dessen subtile Wortunterscheidungen kehrt. Ein Platonisches Zeugniss über den Bildungsgang des Sokrates dürfen wir in der Stelle Phaedo p. 95 ff. im Wesentlichen finden, obschon die Platonische Auffassung und Darstellung des Sokrates hier, wie überall, durch die nicht Sokratische, sondern erst Platonische Ideenlehre mitbedingt ist (s. Boeckh a. a. O., Berlin 1838, ferner meine Plat. Untersuchungen, Wien 1861, S. 92—94 und die späteren, oben, S. 76, angeführten, den Entwicklungsgang des Sokrates betreffenden Abhandlungen); denn Plato überträgt aus seinem Gedankenkreise nur solches auf Sokrates, was (wie die Ideenlehre) in der Consequenz des eigenen Denkens des historischen Sokrates lag; er kann nicht seinen Bildungsgang (der zudem nachweislich ein anderer, als der an jener Stelle geschilderte, war) dem Sokrates als dessen eigenen in den Mund gelegt haben.

Sokrates hat sich (nach Pl. Apol. 28 E) an drei Feldzügen betheiligt: nach Potidaea (zwischen 432 und 429 v. Chr., vgl. Pl. Sympos. 219 E und Charm. init.), Delium (424, vgl. Pl. Lach. 181 A) und Amphipolis (422). Seinen gesetzestreuen Sinn bewährte er unter Demokraten und Oligarchen (Apol. p. 32) und zuletzt durch Verschmähung der Flucht (Pl. Crito p. 44 sqq.). Im Uebrigen hielt Sokrates von der Politik sich fern; er fand seinen Beruf nur in der mittelst seiner Dialektik geübten Einwirkung auf die sittliche Einsicht und das sittliche Verhalten der Einzelnen, überzeugt, dass diese Wirksamkeit für ihn selbst und für seine Mitbürger die zuträglichste sei (Pl. Apol. p. 29 sqq.).

In den Schriften der Sokratiker erscheint Sokrates fast immer nur als ein schon bejahrter Mann, wie sie selbst ihn gekannt hatten. Bei der Schilderung desselben bildet den Grundzug die durchgängige Discrepanz zwischen dem Innern und Aeussern, die dem an Harmonie gewöhnten Hellenen ein *ἄτοπον* war, die

Aehnlichkeit mit den Silenen und Satyrn in der persönlichen Erscheinung und die Schlichtheit des Ausdrucks in den Gesprächen, bei der reinsten Gediegenheit seines sittlichen Charakters, der vollsten Selbstbeherrschung in Genuss und Entbehrung und der Meisterschaft in philosophischer Unterredung (Xen. Mem. IV, 4, 5; IV, 8, 11 u. ö.; Sympos. IV, 19; V, 5; Plat. Symp. p. 215; 221).

In der Darstellung des Lebensbildes des Sokrates kommen die beiden Haupt- 58
zeugen, Xenophon und Plato, wesentlich mit einander überein, obschon die Platonische Zeichnung durchgehends die feinere ist. Was die Lehre betrifft, so ist zunächst unzweifelhaft, dass Plato in seinen Dialogen vorwiegend seine eigenen Gedanken durch den Mund des Sokrates vorträgt; aber in gewissem Sinne können uns seine Dialoge dennoch als Quellen der Kenntniss der Sokratik dienen, sofern das Fundament der Philosophie Plato's in der des Sokrates liegt und eine Unterscheidung beider Elemente im Allgemeinen wohl möglich, wenn gleich nicht überall im Einzelnen durchführbar ist; Plato hat Sorge getragen, sich auch inmitten der Idealisirung doch nicht allzu weit von der historischen Wahrheit zu entfernen, bleibt ihr in einzelnen seiner Schriften, (Apologia, Crito, auch Hippias minor, Protagoras etc.) ganz nahe, und legt in anderen Lehren, die dem Sokrates ganz fremdartig waren (wie die Naturphilosophie im Tim.) anderen Philosophen in den Mund. Xenophon hat in den Memor. und im Sympos. Memorab. (die sog. Xenoph. Apologie ist unecht) zwar auch nicht im rein historischen, sondern im apologetischen Sinne geschrieben; aber die ehrenhafte Vertheidigung erheischt die volle historische Treue, und wir dürfen diese Absicht bei Xenophon durchaus voraussetzen, jedoch nicht in eben so vollem Maasse die Befähigung zu einer ganz reinen und allseitigen Auffassung und Wiedergabe der Sokratischen Philosophie; Xenophon scheint die ihm selbst natürliche Beziehung alles wissenschaftlichen Strebens auf das praktische Interesse allzu sehr dem Sokrates beizumessen. Sehr werthvoll sind die kurzen, aber rein historisch gehaltenen und gerade die Hauptpuncte betreffenden Aussagen des Aristoteles über die philosophische Richtung des Sokrates.

Aristoteles sagt Metaph. XIII, 4: Zweierlei ist es, was man mit Recht auf Sokrates zurückzuführen hat, nämlich das inductive und das definitorische Verfahren (*τούς τ᾽ ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*). Als das Forschungsgebiet, auf welchem Sokrates diese Methode zur Anwendung gebracht habe, bezeichnet Aristoteles Metaph. I, 6 das ethische. Die Fundamentalanschauung des Sokrates war nach Aristoteles die Identität der theoretischen Einsicht und praktischen Tüchtigkeit auf dem ethischen Gebiete. Arist. Eth. Nicom. VI, 13: *Σωκράτης φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς· ... λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας.* Diese Angaben finden sich in den Darstellungen des Xenophon und des Plato durchaus bestätigt; nur mag Aristoteles den Ausdruck noch geschärft haben. Xen. Memor. I, 1, 16: *αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἂν ἀεὶ διελέγετο, σκοπῶν, τί εὐσεβές, τί ἀσεβές· τί καλόν, τί αἰσχρόν· τί δίκαιον, τί ἄδικον· τί σωφροσύνη, τί μανία· τί ἀνδρεία, τί δειλία· τί πόλις, τί πολιτικός· τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τίς ἀρχικὸς ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ᾽ ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκλῆσθαι.* Ib. IV, 6, 1: *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ᾽ ἔληγεν.* Ib. III, 9, 4 f.: *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν· ... ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι.* Mit dieser Ansicht hängen die Ueberzeugungen zusammen, dass die Tugend lehrbar, dass alle Tugend in Wahrheit nur Eine, und dass Niemand freiwillig (sondern nur aus Unwissenheit) böse sei (Xen. Memorab. III, 9; IV, 6; cf. Sympos. II, 12; Plat. Apol. 25 E, Protag. p. 329 B ff.). Das Gute (*ἀγαθόν*) ist mit dem Schönen (*καλόν*) und Zuträglichen (*ὠφέ-*

λιμον, χρήσιμον) identisch (Mem. IV, 6, 8 u. 9; Protag. 333 D; 353 C ff.). Besser, als das zufällige Glück (εὐτυχία), ist ein Rechthandeln, das auf Einsicht und Uebung beruht (εὐπραξία, Mem. III, 9, 14). Die Selbsterkenntniss, die Erfüllung der Forderung des delphischen Apollo: γνῶθι σαυτόν, ist die Bedingung praktischer Tüchtigkeit (Mem. IV, 2, 24). Aeussere Güter fördern nicht. Nichts zu bedürfen ist göttlich; möglichst wenig zu bedürfen, kommt der göttlichen Vollkommenheit am nächsten (Xen. Memor. I, 6, 10). Den Inhalt des Sokratischen Philosophirens im Gegensatz zur Kosmologie bezeichnet Cicero (Acad. I, 4, 15; Tusc. V, 4, 10) treffend durch den Ausdruck, dass Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen und in die Städte und Häuser eingeführt und genöthigt habe, über das Leben und die Sitten und die Güter und Uebel zu forschen. Sokrates besass
59 nicht ein fertiges *System* ethischer Lehren, sondern nur den lebendigen *Trieb* der Forschung, und konnte desshalb naturgemäss auch nur in der Unterredung mit Andern zu bestimmten ethischen Sätzen gelangen. So war seine Knnst die geistige *Mäeutik*. An sein eingestandenes Nichtwissen, welches doch, auf dem strengen Bewusstsein von dem Wesen des wahren Wissens beruhend, höher stand, als das vermeintliche Wissen der Mitunterredner, knüpft sich die Sokratische *Ironie* (εἰρώνεια), die scheinbare Anerkennung, die der überlegenen Einsicht und Weisheit des Andern so lange gezollt wird, bis dieselbe bei der *dialektischen Prüfung* sich in ihr Nichts auflöst. In dieser Weise übte Sokrates den nach seiner Ueberzeugung von dem delphischen Gotte durch den von Chärephon provocirten Orakelspruch, dass er der Weiseste sei, ihm auferlegten Beruf der *Menschenprüfung* (ἐξέτασις, Plat. Apol. p. 20 ff.). Vorzugsweise lebte er der *Jugendbildung*, indem er den ἔρως, an das sinnliche Element anknüpfend, zur *Seelenleitung* und gemeinsamen Gedankenentwickelung veredelte.

In der logisch-strengen Reflexion über moralische Fragen liegt die eigenthümliche *philosophische Bedeutung* des Sokrates. Da aber die Reflexion ihrer Natur nach auf das Allgemeine geht, und das Handeln doch in jedem bestimmten Falle auf Einzelnes, so bedarf es zum Behuf praktischer Tüchtigkeit neben der Reflexion noch des *praktischen Blickes oder Tactes*, der auch den sittlichen Tact involvirt, ohne jedoch ausschliesslich oder auch nur vorwiegend sittlicher Tact zu sein; er geht vorwiegend auf den zu erwartenden günstigen oder ungünstigen Erfolg. Sokrates erkannte die Reflexion als des Menschen eigene Aufgabe; jene unmittelbare, der Gründe sich nicht bewusste Ueberzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungen aber führte er, ohne sie psychologisch zu zergliedern, indem er sich ihrer als eines Zeichens, das ihn recht leite, bewusst war, mit frommem Sinne auf die Gottheit zurück. Diese göttliche Leitung ist es, was er als sein δαιμόνιον bezeichnet. In der Plat. Apologie (p. 31 D) sagt Sokrates: dass ich nicht öffentlich auftrete, geschieht darum, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται, und erläutert dies so, von Jugend an habe er immer eine Stimme vernommen, die jedoch jedesmal nur warne, nicht antreibe. Eben diese Stimme nennt er im Phaedrus τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον. Nach Xen. Memor. IV, 8, 5 trat dieses δαιμόνιον ihm warnend entgegen, als er im Voraus auf die Vertheidigungsrede vor Gericht zu sinnen beabsichtigte (sein praktischer Tact sagte ihm, dass eine reine Hingabe an den Ernst des Momentes würdiger und zuträglicher sei, als eine diese Hingabe beeinträchtigende rhetorische Vorbereitung). Weniger genau heisst es bei Xenophon mitunter, durch das δαιμόνιον werde dem Sokrates angezeigt: ἅ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή (Mem. I, 4, 15; IV, 3, 12). Die Macht, von welcher diese innere Stimme ausgeht, ist ὁ θεός (Mem. IV, 8, 6) oder οἱ θεοί (Mem. I, 4, 15; IV, 3, 12), dieselben Götter, welche auch durch die Orakel zu den Menschen reden.

Ueber das Sokratische Daimonion vgl. Raphael Kühner in seiner Ausgabe der Memorabilien (Bibl. Graeca cur. F. Jacobs et V. Chr. F. Rost, scr. orat. ped. vol. VIII), Gotha 1841, S. 18—25, wo auch ältere Litteratur nachgewiesen wird, von Neueren neben Brandis, Zeller und Anderen auch C. R. Volquardsen, das Dämonium des Sokrates und seine Interpreten, Kiel 1862, Chr. Cron, in der Zeitschr. Eos, hrsg. von L. Urlichs u. A., 1864, P. W. Freymüller, Progr., Landshut 1864.

Den Götterglauben begründet Sokrates teleologisch aus dem Bau der Organismen, deren Theile den Bedürfnissen des Ganzen dienen, gestützt auf den allgemeinen Satz: *πρέπει μὲν τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γιγνόμενα γνώμης ἔργα εἶναι* (Memor. I, 4, 4 ff.; IV, 3, 3 ff.). Die in dem All waltende *φρόνησις* bestimmt Alles nach ihrem Wohlgefallen. Sie steht neben den übrigen Göttern als der Lenker des Ganzen: *ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων*. Die Götter sind gleich der menschlichen Seele unsichtbar, geben aber ihr Dasein unverkennbar durch ihre Wirkungen kund (Memor. IV, 3, 13).

Aristophanes legt in den „Wolken" (die zuerst 423 vor Chr. aufgeführt wurden) dem Sokrates ausser solchen Charakterzügen uud Lehren, die ihm in Wirklichkeit angehörten, auch Anaxagoreische Lehren und sophistische Tendenzen bei. Die Möglichkeit dieser Missdeutung (oder, wenn man will, dieser poetischen Licenz) war von Seiten des Sokrates nicht nur darin begründet, dass er als Philosoph gegen das Volksbewusstsein überhaupt in einem gewissen Gegensatz stand und dass die Anaxagoreische Gotteslehre nicht ohne tiefen Einfluss auf ihn geblieben war, sondern auch insbesondere noch darin, dass er als ein auf das Subject reflectirender und dieser Reflexion das Handeln unterwerfender Philosoph mit den 60
Sophisten auf dem gleichen allgemeinen Boden sich bewegte und nur specifisch durch die Richtung seines Philosophirens sich von ihnen unterschied; von Seiten des Aristophanes aber darin, dass er als nicht philosophirender Dichter und (soweit es ihm Ernst damit ist) antisophistischer Ethiker und altbürgerlich patriotischer Politiker die Bedeutung der specifischen Differenzen innerhalb der Philosophie bei seiner Ueberzeugung von der Verkehrtheit und Gefährlichkeit aller Philosophie kaum seiner Aufmerksamkeit würdigte, geschweige denn deren Wesentlichkeit zu erkennen vermochte.

Die gleiche Ansicht über Sokrates, die wir bei Aristophanes finden, scheinen auch die Ankläger gehegt zu haben. Meletus wird im Dialog Euthyphro (p. 2 B) als ein junger, wenig bekannter, dem Sokrates persönlich ganz fernstehender Mann bezeichnet, und in der Platonischen Apologie heisst es von ihm, er habe die Anklage eingebracht, verletzt durch den Sokratischen Nachweis des Nichtwissens der Dichter von dem Wesen ihrer Kunst, *ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος* (Apol. p. 23 E); vielleicht war er ein Sohn des Dichters Meletus, den Aristophanes in den „Fröschen" (v. 1302) erwähnt. Anytus, ein reicher Lederhändler, war ein einflussreicher Demagog, der unter der Herrschaft der Dreissig geflohen und an der Seite Thrasybuls kämpfend zurückgekehrt war; Sokrates sagt in der Apologie (a. a. O.), er habe an der Klage sich betheiligt *ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν ἀχθόμενος*, und im Meno (p. 94 E) wird angedeutet, er habe dem Sokrates die herabsetzenden Urtheile über die atheniensischen Staatsmänner verübelt; nach der pseudo-Xenophontischen Apologie (29 f.) zürnte er dem Sokrates, weil dieser seinen Sohn zu etwas Besserem, als dem Lederhandel, bestimmt glaubte und dem Vater gerathen hatte, ihm eine höhere Bildung zu Theil werden zu lassen. Lykon zürnte (Plat. Apol. a. a. O.) *ὑπὲρ τῶν ῥητόρων*. Die Anklage lautet (Apol. p. 24; Xen. Mem. I, 1; Favorin bei Diog. L. II, 40): *τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομί-*

ζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος, ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα· θάνατος. Die stehenden Vorwürfe gegen die Philosophen überhaupt wurden ohne eine eingehende Untersuchung der eigenthümlichen Richtung des Sokrates auch gegen ihn gekehrt (Apol. 23 D). Diejenigen einzelnen Anschuldigungen, welche Xenophon. Mem. I. anführt und bekämpft, scheinen (wie Cobet in: Novae lectiones, Lugd.-Bat. 1858, S. 662 ff. nachweist) nicht aus den Reden der Ankläger, sondern aus der erst nach dem Tode des Sokrates zur Rechtfertigung der erfolgten Verurtheilung von dem Rhetor Polykrates verfassten Anklageschrift entnommen zu sein. Das Verhalten des Sokrates schildert Plato im Wesentlichen mit historischer Treue in der Apol., im Crito und in den ersten und letzten Partien des Phaedo. Die Parrhesie des Sokrates erschien den Richtern als Uebermuth. Seine philosophische Reflexion erschien als Verletzung der sittlich-religiösen Grundlagen des athenischen Staates, denen die wiederhergestellte Demokratie zu neuer Geltung zu verhelfen bemüht war. Der frühere Umgang des Sokrates mit Alkibiades und besonders mit dem verhassten Aristokraten Kritias (vergl. Aeschines adv. Timarch. § 71) machte misstrauisch gegen seine Tendenzen. Dennoch erfolgte die Verurtheilung nur mit dem Uebergewicht weniger Stimmen (er wäre nach Apol. p. 36 A freigesprochen worden, wenn nur 3 oder nach anderer Lesart 30 Stimmen anders gefallen wären, so dass ihn von etwa 500—501 Richtern entweder 253 oder 280 verurtheilt, 247—248 oder 220—221 unschuldig befunden haben müssen). Da er aber nach der Verurtheilung sich selbst nicht durch eine Gegenschätzung schuldig bekennen wollte, sondern sich als Wohlthäter der Stadt der Speisung im Prytaneum für würdig erklärte, und sich zuletzt nur auf Zureden seiner Freunde zu einer Geldbusse von 30 Minen verstand, so wurde er (nach Diog. L. II, 42) von einer noch um 80 Stimmen höheren Majorität zum Tode verurtheilt. Die Vollstreckung des Urtheils musste, weil gerade
61 Tags zuvor das heilige Festschiff nach Delos gesandt worden war, um 30 Tage, bis zu dessen Rückkehr, verschoben werden. Sokrates verschmähte die durch Krito ihm möglich gemachte Flucht als ungesetzlich. Er trank im Gefängniss, umgeben von seinen Schülern und Freunden, mit vollkommener Festigkeit und Seelenruhe den Giftbecher, voll der Zuversicht, dass der Tod, der seine Ueberzeugungstreue bewährte, für ihn und sein Werk das Zuträglichste sei.

Die Athener sollen bald hernach Reue über die Verurtheilung empfunden haben. Doch scheint ein allgemeinerer Umschwung der Ansicht zu Gunsten des Sokrates erst in Folge der Wirksamkeit seiner Schüler eingetreten zu sein. Dass die Ankläger theils verbannt, theils getödtet worden seien, wie Spätere erzählen (Diodor XIV, 37; Plut. de invid. c. 6; Diog. L. II, 43; VI, 9 f. u. A.), ist wohl nur eine Fabel, die sich jedoch an die Thatsache anzulehnen scheint, dass Anytus (vielleicht aus politischen Motiven verbannt) nicht in Athen, sondern in Heraklea am Pontus gestorben ist, wo noch in späteren Jahrhunderten sein Grabmal gezeigt wurde.

§ 34. Durch das von Sokrates gewonnene Princip des Wissens und der Tugend war seinen Nachfolgern die Aufgabe vorgezeichnet, die philosophischen Doctrinen Dialektik und Ethik auszubilden. Von seinen unmittelbaren Schülern (sofern dieselben philosophische Bedeutung haben), wenden sich die meisten als „einseitige Sokratiker" vorwiegend der einen oder andern Seite dieser Aufgabe zu, indem namentlich die Megarische oder eristische Schule des Euklides und die Elische des Phaedo fast nur die dialektischen Untersuchungen, die cynische Schule des Antisthenes und die hedo-

nische oder Cyrenaische des Aristippus dagegen vorwiegend die ethischen Aufgaben in verschiedenem Sinne behandeln, und zwar mit Anknüpfung an bestimmte einzelne Richtungen der vorsokratischen Philosophie. Die verschiedenen Seiten des Sokratischen Geistes aber und zugleich die sämmtlichen berechtigten Elemente der früheren Standpuncte hat zu der Einheit eines umfassenden Systemes Plato fortbildend zusammengefasst.

K. F. Hermann, die philosophische Stellung der älteren Sokratiker und ihrer Schulen. In dessen: Ges. Abhandlungen, Göttingen 1849, S. 227—255.

Ueber Aeschines handelt K. F. Hermann (de Aeschinis Socratici reliquiis disp. acad., Gott. 1850).

Ueber Xenophon handeln: A. Boeckh (de simultate, quam Plato cum Xenophonte exercuisse fertur, Berol. 1811), Niebuhr (kl. Schriften, Bd. I, S. 467 ff.), F. Delbrück (Xenophon, Bonn 1829), Hirschig (de disciplinae Socraticae in vitam et mores antiquorum vi et efficacitate, in Xenophontis decem mille Graecos ex Asia salvos in patriam reducentis exemplo manifesta, in: Symbolae litt. III, Amstelod. 1839), J. D. van Hoëvell (de Xenophontis philosophia, Groning. 1840), J. H. Lindemann (die Lebensansicht des Xen., Conitz 1843; die rel.-sittl. Weltanschauung des Herodot, Thucydides und Xenophon, Berlin 1852), P. Werner (Xenoph. de rebus publ. sentent., Breslau 1851), Engel (X. polit. Stellung und Wirksamkeit, Stargard 1853), A. Garnier (histoire de la morale: Xenophon, Paris 1857); vgl. auch Abhandlungen, wie von A. Hug (Philol. VII, 1852, S. 638—695), C. F. Hermann (Philol. VIII, 337 ff.) und Georg Ferd. Rettig (Univ.-Pr., Bern 1864) über das gegenseitige Verhältniss des Xenophontischen und des Platon. Symposiums, ferner Arn. Hug, die Unechtheit der dem Xenophon zugeschriebenen Apologie des Sokrates, in: Herm. Köchly, akad. Vortr. u. Reden, Zürich 1859, S. 430—439.

Xenophon's Kyrupädie ist ein philosophischer Staatsroman, der den Sokratischen Grundgedanken, dass der Wissende als der Tüchtige zur Herrschaft berufen und allein wahrhaft befähigt sei, veranschaulicht; freilich ist der Wissende des Xeno- 62
phon (nach dem richtigen Urtheil des Erasmus, vgl. Hildenbrand, Gesch. u. Syst. d. Rechts- und Staatsphilos., I, S. 249) „mehr ein kluger und feinberechnender Politiker, als ein wahrhaft weiser und gerechter Herrscher“. Xenophon und Aeschines sind kaum den Vertretern einer eigenthümlichen philosophischen Richtung zuzurechnen, sondern gehören vielmehr zu den Männern, die, mit inniger Verehrung an Sokrates hangend, durch den Umgang mit ihm zur Kalokagathie zu gelangen strebten. Andere, wie namentlich Kritias und Alkibiades, suchten durch den Verkehr mit Sokrates ihren Blick zu erweitern und an dialektischer Ausbildung zu gewinnen, ohne sich dauernd seiner sittlichen Einwirkung zu unterwerfen. Wenige aus der grossen Zahl der Genossen des Sokrates setzten sich die Entwickelung seiner philosophischen Gedanken zur Lebensaufgabe.

Der Ausdruck „einseitige Sokratiker“ ist nicht so zu verstehen, als hätten diese Männer gewisse Seiten des Sokratischen Philosophirens nur reproducirt; sie sind vielmehr, jeder auf einem bestimmten Gebiete und in einer bestimmten Richtung, als Fortbildner anzuerkennen, und auch ihre Wiederaufnahme früherer Philosopheme ist vielmehr eine aneignende Umbildung derselben, als eine blosse Combination mit Sokratischen Lehren. In dem gleichen Verhältniss steht Plato zu dem Ganzen der Sokratischen und vorsokratischen Gedankenbildung. Während von den übrigen Genossen Cicero's Ausspruch gilt (de orat. III, 16, 61): „ex illius

(Socratis) variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehendit", vereinigte Plato in sich die verschiedenen Momente und gleichsam die prismatisch gebrochenen Strahlen des Sokratischen Geistes zu einer neuen, höheren und reicheren Einheit.

§ 35. Euklides von Megara combinirt das ethische Princip des Sokrates mit der Eleatischen Theorie von dem Einen, das allein wahrhaft sei. Er lehrt: das Gute ist eins, wiewohl es mit vielen Namen benannt wird, bald Einsicht, bald Gott, bald Vernunft. Das dem Guten Entgegengesetzte ist ein Nichtseiendes. Das Gute bleibt stets unwandelbar sich selbst gleich. Dass Euklides unbeschadet der Einheit des Guten oder Seienden auch eine Mehrheit unveränderlicher Wesen angenommen habe, ist sehr unwahrscheinlich. Die Beweisführung des Euklides war gleich der des Zeno die indirecte.

Unter den Nachfolgern des Euklides sind besonders Eubulides der Milesier und Alexinus durch die Erfindung der Fangschlüsse: der Lügner, der Verhüllte, der Kornhaufe, der Gehörnte, der Kahlkopf, ferner Diodorus Kronus durch neue Argumentationen gegen die Bewegung, wie auch durch die Behauptung, dass nur das Nothwendige wirklich und nur das Wirkliche möglich sei, bekannt geworden. Stilpo aus Megara combinirt die Megarische Philosophie mit der cynischen. Er polemisirt gegen die Ideenlehre. Ihm wird die dialektische Lehre zugeschrieben, dass ein Jegliches nur von sich selbst ausgesagt werden dürfe, und die ethische Lehre, dass der Weise über den Schmerz erhaben sei.

63 Ueber die Megariker handeln: Georg Ludw. Spalding, Vindiciae philos. Megaricorum, Berol. 1793; Ferd. Deycks, de Megaricorum doctrina, Bonn 1827; Heinr. Ritter, Bemerkungen über die Philos. der Megarischen Schule, in: Rhein. Mus. f. Philol. II, 1828, S. 295 ff.; Henne, école de Mégare, Paris 1843; Mallet, histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Eretrie, Paris 1845; Hartenstein, über die Bedeutung der Megarischen Schule für die Geschichte der metaphysischen Probleme, in; Verhandl. der sächs. Gesellsch. der Wiss., 1848, S. 190 ff.; Prantl, Gesch. der Logik, I, S. 33 ff.

Euklides der Megariker (nicht zu verwechseln mit dem um ein Jahrhundert später lebenden Alexandrinischen Mathematiker) soll (nach Gell. Noct. Att. VI, 10) zu der Zeit, als die Athener den Megarensern bei Todesstrafe das Betreten ihrer Stadt untersagt hatten, um des Umgangs mit Sokrates willen gewagt haben, oft in der Abenddämmerung nach Athen zu kommen. Da nun jenes Verbot in Ol. 87, 1 fällt, so muss Euklid, wenn die Erzählung historisch ist, zu den ältesten Schülern des Sokrates gehört haben. Bei dem Tode des Sokrates war er zugegen (Phaedo p. 59 C), und zu ihm begaben sich gleich hernach die meisten Sokratiker, vielleicht um nicht auch ihrerseits dem Hasse der demokratischen Machthaber in Athen gegen die Philosophie zum Opfer zu fallen (Diog. L. II, 106; III, 6). Euklid scheint noch mehrere Jahrzehnte nach dem Tode des Sokrates gelebt und der von ihm gegrün-

deten Schule vorgestanden zu haben. Früh mit der Eleatischen Doctrin vertraut, modificirte er dieselbe unter dem Einfluss der Sokratischen Ethik dahin, dass er das Eine als das Gute auffasste. Ueber die Schule des Euklid handelt Diog. L. II, 108 ff.

Plato (?) erwähnt Soph. p. 246 B ff. eine Ansicht, derzufolge eine Mehrheit von unkörperlichen, durch den Gedanken zu erfassenden und schlechthin unveränderlichen Gestalten (*εἴδη*) das wahrhaft Seiende ausmache. Viele neuere Forscher (insbesondere Schleiermacher, Ast, Deycks, Brandis, K. F. Hermann, Zeller, Prantl und Andere) schreiben diese Ansicht den Megarikern zu; Andere (namentlich Ritter a. a. O. und Petersen in der Zeitschr. für Alterthumswiss. 1836, S. 892, auch Mallet S. XXXIV) bestreiten dies. In der That spricht gegen die Beziehung auf die Megariker theils die Inconsequenz, in welche dann Euklid verfallen wäre, theils auch das Zeugniss des Aristoteles (Metaph. I, 6 ff.; XIII, 4), wonach Plato für den Urheber der Ideenlehre überhaupt gehalten werden muss, also dieselbe nicht in irgend einer Form schon von Euklid aufgestellt worden sein kann. Die Stelle im Soph. kann auf die Ansicht einseitiger Platoniker gedeutet werden (vergl. m. Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften, Wien 1861, S. 277 f.) und unter der Voraussetzung der Unechtheit des Dialogs auf die Platonische Lehre selbst oder vielmehr auf eine nach der Annahme des Verfassers einseitige Deutung der Platonischen Ideenlehre (insbesondere wohl der *ἀτρεμῆ φάσματα* Phaedr. p. 250 und überhaupt der Aeusserungen Plato's über die Unveränderlichkeit der Ideen).

Die Lehre des Euklides fasst Diog. L. II, 106 in den Worten zusammen: *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων.* Ein solches Princip war nicht der positiven Entfaltung zu einem philosophischen Systeme fähig; es konnte nur zu einer fortgehenden Polemik gegen die gangbaren Ansichten veranlassen, die durch deductio ad absurdum aufgehoben werden sollten. In dieser Tendenz liegt die philosophische Bedeutung der Megarischen Eristik.

Dem Stilpo (der in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts v. Chr. lebte) schreibt Diog. L. II, 119 eine Polemik gegen die Ideenlehre zu (*ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη*), welche in der Consequenz der exclusiven Einheitslehre lag, die er (nach Aristokles bei Euseb. pr. ev. XIV, 17, 1) mit den früheren Megarikern theilte. Für das höchste Ziel des sittlichen Strebens erklärte Stilpo die *ἀπάθεια*. Senec. ep. 9: hoc inter nos (Stoicos) et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sen- 64
tit; illorum ne sentit quidem. Der Weise ist in dem Maasse selbstgenügsam, dass er auch des Freundes zur Glückseligkeit nicht bedarf.

§ 36. Phaedo aus Elis, ein Lieblingsschüler des Sokrates, begründete nach dem Tode desselben in seiner Vaterstadt eine philosophische Schule, deren Richtung mit der Megarischen verwandt gewesen zu sein scheint. Menedemus, ein Schüler von Platonikern, von Stilpo und von Schülern des Phaedo, verpflanzte die Elische Schule in seine Vaterstadt Eretria, von der seine Anhänger den Namen Eretriker erhielten.

L. Preller, Phaedons Lebensschicksale und Schriften. In: Rhein. Mus. f. Philol., N. F., IV, 1846, S. 391—399, revidirt in Ersch und Gruber's Encykl. Sect. III, Bd. 21, S. 357 ff.

Phaedo, der Gründer der Elischen Schule, ist derselbe, welchen Plato in dem nach ihm benannten Dialog die letzten Unterredungen des Sokrates mit seinen Freunden dem Echekrates mittheilen lässt. Nach Diog. L. II, 105 wurde er auf die Fürsprache des Sokrates durch Krito aus der Kriegsgefangenschaft losgekauft. Er soll auch Dialoge verfasst haben; doch wurde die Echtheit der meisten, die seinen Namen trugen, bezweifelt. Von seiner Lehre wissen wir wenig.

Von Phaedon's (mittelbarem) Schüler Menedemus (der von 352—278 v. Chr. lebte) sagt Heraklides (Lembus) bei Diog. L. II, 135, derselbe habe die Platonischen Ansichten getheilt, aber mit der Dialektik nur Scherz getrieben. Beides wird nicht in einem allzu strengen Sinne zu nehmen sein. Ueber seine ethische Richtung sagt Cicero (Acad. IV, 42, 129): a Menedemo Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur. Wie den Megarikern, so galt auch ihm alle Tugend als Eine, die nur mit verschiedenen Namen benannt werde, nämlich als vernünftige Einsicht, mit der er das richtige Streben in Sokratischer Weise als untrennbar verknüpft gedacht zu haben scheint.

§ 37. Antisthenes von Athen, anfangs Schüler des Gorgias, später des Sokrates, lehrte nach dem Tode des Letzteren im Gymnasium Kynosarges, wovon seine Schule den Namen der cynischen erhielt. Die Tugend ist das einzige Gut. Der Genuss, als Zweck erstrebt, ist ein Uebel. Das Wesen der Tugend liegt in der Selbstbeherrschung. Es giebt nur Eine Tugend. Sie ist lehrbar, und, einmal angeeignet, unzerstörbar. Die festeste Ringmauer ist das auf sichere Schlüsse gebaute Wissen. Zur Tugend bedarf es nicht vieler Worte, sondern nur Sokratischer Kraft. Antisthenes bekämpft die Platonische Ideenlehre. Er lässt nur identische Urtheile gelten. Seine Behauptung, es lasse sich nicht widersprechen, zeugt von einer minder ernsten Behandlung der dialektischen Probleme. Der bei Sokrates noch unentwickelte Gegensatz gegen die hellenischen Staatsformen und den hellenischen Götterglauben gelangt in des Antisthenes Weltbürgerthum und in seiner Lehre von der Einheit Gottes zum scharfen Ausdruck.

65 Der Schule des Antisthenes gehören an: Diogenes von Sinope, Krates von Theben, dessen Gattin Hipparchia und deren Bruder Metrokles und Andere.

Die Fragmente des Antisthenes hat Aug. Wilh. Winkelmann, Zürich 1842, herausgegeben. Ueber ihn handeln: Chappuis, Antisthène, Paris 1854; Ad. Müller, de Antisthenis Cynici vita et scriptis, Marburgi Cattorum 1860.

Ueber Diogenes handeln: Karl Wilh. Göttling, D. der Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats, in dessen: Ges. Abhandl., Bd. I, Halle 1851; Hermann, zur Gesch. und Kritik des Diogenes von Sinope, G.-Pr., Heilbronn 1860; Wehrmann, über den Cyniker D., in: Pädag. Archiv, 1861, S. 97—117.

Ueber Krates handelt Postumus, de Crat., Gron. 1823.

Antisthenes, geb. zu Athen um Ol. 84, 1 (444 v. Chr.), stammte von einem atheniensischen Vater und einer thracischen Mutter (Diog. L. VI, 1). Aus diesem

Grunde war er auf die Uebungsstätte Kynosarges beschränkt. Der Einfluss des Gorgianischen Unterrichts gab sich in der rhetorischen Form seiner dialogischen Schriften kund. Dem Sokrates wandte er sich erst in vorgeschrittenem Alter zu, wesshalb er in Soph. (p. 251 B, wo er ohne Zweifel gemeint ist) als ὀψιμαθής bezeichnet wird. Plato (Theaet. 155 E; cf. Soph. 251 B f.) und Aristoteles (Metaph. XIII, 3) werfen ihm Mangel an Bildung vor. Ehe er Schüler des Sokrates wurde, hatte er selbst schon rhetorischen Unterricht ertheilt (Diog. L. VI, 2); später lehrte er auf's Neue und scheint noch mehr als 30 Jahre nach dem Tode des Sokrates gelebt zu haben (Diodor XV, 76). Im Aeussern war Antisthenes unter den Schülern des Sokrates diesem selbst am ähnlichsten, und persönlich eng mit ihm befreundet.

An dem Sokratischen Grundsatz der Einheit von Tugend und Wissen hielt auch Antisthenes fest; das Hauptgewicht fiel ihm auf die praktische Seite, doch fehlt es bei ihm auch nicht an dialektischen Bestimmungen.

Antisthenes hat (nach Diog. L. VI, 3) zuerst die Definition (λόγος) definirt als Bezeichnung des Wesens: λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν (wo das Imperfectum ἦν auf die Priorität des objectiven Seins vor dem subjectiven Erkannt- und Bezeichnetwerden zu gehen scheint). Von Einfachem giebt es keine Definition, sondern nur Benennung und Vergleichung; das Zusammengesetzte aber lässt eine Definition zu, die seine Bestandtheile gemäss ihrer realen Verbindung anzugeben hat. Das Wissen ist die mit der begriffsmässigen Rechenschaft (oder: Angabe des Grundes) verbundene richtige Meinung, δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου (Plat. Theaet. p. 201 f., wo zwar Antisthenes nicht genannt, aber ohne Zweifel auf ihn Bezug genommen wird; Arist. Metaph. VIII, 3). Nach Simplic. in Arist. Categ. f. 66 B, 45 soll Antisthenes, die Platonische Ideenlehre bestreitend, gesagt haben: ὦ Πλάτων, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δ' οὐχ ὁρῶ (weil nämlich, habe Plato geantwortet, für diese dir das Auge fehlt). Nach Ammon. in Porphyr. Isag. 22 B sagte Antisthenes, die Ideen seien ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις, woraus aber schwerlich zu schliessen ist, dass er die Ideenlehre im subjectivistischen Sinne umzubilden gesucht habe (wie später die Stoiker); er hat wohl nur die Ideenlehre Plato's den leeren Einfällen zurechnen (oder vielleicht vom Sokratischen Begriffe aus dagegen polemisiren) wollen. Etwas sophistisch ist der von Arist. Metaph. V, 29 (vgl. Plat. Euthyd. 285 E) bezeugte Satz: es lasse sich nicht widersprechen (οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν) mit der Argumentation: entweder wird von dem Nämlichen geredet, von einem Jeden aber giebt es nur Einen οἰκεῖος λόγος, so dass, wenn wirklich von dem Nämlichen die Rede ist, auch das Nämliche gesagt werden muss und kein Widerspruch besteht, oder es ist von Verschiedenem die Rede, und somit besteht wiederum kein Widerspruch. Die äusserste Spitze dieser dialektischen Tendenz liegt in der exclusiven Anerkennung identischer Urtheile (Plat.? Soph. 251 B; Arist. Metaph. V, 29).

Nach Diog. L. VI, 104 f. setzte Antisthenes das oberste Ziel des menschlichen Lebens in die Tugend; was zwischen Tugend und Schlechtigkeit in der Mitte liege, sei ein ἀδιάφορον. Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend (Diog. L. VI, 11). 66
Die Lust ist verderblich. Antisthenes sagte oft (nach Diog. L. VI, 3): μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην. Das Gute ist schön, das Schlechte hässlich (ebend. 12). Wer einmal weise und tugendhaft geworden ist, kann nicht wieder aufhören, dies zu sein (Diog. L. VI, 105: τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν, auch Xen. Mem. I, 2, 19: ὅτι οὐκ ἄν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο κ. τ. λ. ist wohl hauptsächlich auf Antisthenes zu beziehen). Das Gute ist das uns Zugehörige (οἰκεῖον), das Böse aber ein Fremdes (ξενικόν, ἀλλότριον, Diog. L. VI, 12; Plat. Charm. p. 163 C; Conviv. p. 205 E).

Keine der bestehenden und möglichen Staatsformen sagte dem Cyniker zu; er beschränkt den Weisen auf sein subjectives Tugendbewusstsein und isolirt ihn gegen die wirkliche Gesellschaft, jedoch in weltbürgerlicher Absicht. Antisth. bei Diog. L. VI, 11: τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύσεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς. Ebend. 12: τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον. Er fordert Rückkehr zur Einfachheit des Naturzustandes; wahrscheinlich bezieht sich auf die Ansicht des Antisthenes Plato's Schilderung eines Naturstaates (Rep. II, 372 A), den er doch einen Staat von Schweinen nennt, und die Prüfung der Gleichsetzung der Kunst der Menschenleitung mit der Hirtenkunst (Politicus, p. 267 D — 275 C).

So wenig, wie die Gesetze des Volkes, ist der Glaube desselben dem Weisen eine bindende Autorität. Cic. de nat. deorum I, 13, 32: Antisthenes in eo libro, qui physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse (dicit). Der Eine Gott wird nicht aus Bildern erkannt; Tugend ist allein der wahre Gottesdienst. Antisthenes deutete die Homerischen Gedichte allegorisch im Sinne seiner Philosophie.

Diogenes von Sinope machte sich durch die äusserste Ueberspannung der Grundsätze seines Lehrers zur komischen Figur. Er selbst soll die Benennung κύων nicht von sich abgewiesen haben. Man nannte ihn auch Σωκράτης μαινόμενος. Mit der Unsitte der Zeit verwarf er zugleich ihre Sitte und Bildung. Als Erzieher der Söhne des Xeniades in Korinth verfuhr er nicht ohne Geschick nach dem Grundsatze der Naturgemässheit (in einer Weise, mit der die Rousseau'schen Anforderungen verwandt sind). Er erwarb sich die dauernde Liebe und Achtung seiner Zöglinge und ihres Vaters (Diog. L. VI, 30 f.; 74 f.). Der Cynismus artete später immer mehr in Hochmuth und Schamlosigkeit aus; er veredelte sich dagegen durch Anerkennung und Pflege der Geistesbildung in der Stoischen Philosophie. Seinem Tugendbegriff fehlt die Bestimmung des positiven Zieles sittlicher Thätigkeit, so dass zuletzt nur ostentatorische Ascese übrig blieb. „Die Cyniker schlossen sich aus der Sphäre aus, worin wahre Freiheit ist" (Hegel).

§ 38. Aristippus von Kyrene, der Gründer der Cyrenaischen oder hedonischen Schule, von Aristoteles als Sophist bezeichnet, sieht in der Lust, die er als empfundene sanfte Bewegung definirt, den Zweck des Lebens. Die Aufgabe des Weisen ist, die Lust zu geniessen, ohne von ihr beherrscht zu werden. Nur Geistesbildung befähigt zu wahrem Genuss. Der Art nach hat keine Lust vor der andern einen Vorzug; nur der Grad und die Dauer bestimmt ihren Werth. Wir vermögen nur unsere Empfindungen zu erkennen, nicht dasjenige, was dieselben bewirkt.

Der Cyrenaischen Schule gehören an: des Aristippus Tochter Arete und deren Sohn, der jüngere Aristipp mit dem Beinamen: der Mutterschüler, welcher zuerst den Hedonismus syste-
67 matisch dargestellt hat, und dem wohl auch die Vergleichung der drei Empfindungszustände: Beschwerde, Lust und Gleichgültigkeit, mit dem Sturm, dem sanften Winde und der Meeresstille angehört, Theodorus mit dem Beinamen: der Atheist, der, über den Moment hinausgehend, die einzelne Lust als indifferent und die dauernde

Freude als das wahre Ziel des Weisen betrachtet, und seine Schüler Bio und Euemerus, die den Götterglauben aus der Verehrung ausgezeichneter Menschen erklären, ferner Hegesias mit dem Beinamen: der zum Sterben Ueberredende, der in der Abwehr des Kummers das höchste erreichbare Ziel findet, an positiver Glückseligkeit verzweifelt und das Leben für werthlos hält, und Annikeris (der Jüngere), der wiederum die Lustempfindung als Ziel setzt, aber neben der idiopathischen auch sympathische Lust anerkennt und eine partielle Aufopferung jener für diese fordert.

Amadeus Wendt, de philosophia Cyrenaica, Gott. 1841.

Henr. de Stein, de philosophia Cyrenaica, pars I.: de vita Aristippi, Gott. 1855.

Ueber Aristippus handeln: C. M. Wieland, Aristipp und einige seiner Zeitgenossen, 4 Bde., Leipz. 1800—1802; J. F. Thrige, de Aristippo philosopho Cyrenaico aliisque Cyrenaicis, in dessen: Res Cyrenensium, Copenh. 1828.

Ueber einzelne Cyrenaiker existiren ältere Monographien, insbesondere über die Arete von J. G. Eck (Leipz. 1776), über Hegesias *πεισιθάνατος* von J. J. Rambach (Quedlinburg 1771). Die Fragmente der *ἱερὰ ἀναγραφή* des Euemerus hat Wesseling gesammelt (in: Diod. Sic. bibl. hist., tom. II, p. 633 sqq.).

Aristipp von Cyrene wurde durch den Ruhm des Sokrates bewogen, ihn aufzusuchen, und schloss sich dauernd seinem Kreise an. Vielleicht war er schon vorher mit der Philosophie des Protagoras vertraut, von der seine Lehre beträchtliche Spuren zeigt. Auf seine Liebe zum Genuss hatten wohl die Gewohnheiten seiner reichen und üppigen Vaterstadt den bedeutendsten Einfluss. Dass er (nebst Kleombrotus) bei dem Tode des Sokrates nicht anwesend, sondern in Aegina war, bemerkt Plato Phaedo 59 C, offenbar in tadelndem Sinne. Am Hofe des älteren und des jüngeren Dionys in Sicilien soll sich Aristipp oft aufgehalten haben; an seinen dortigen Aufenthalt und sein Zusammentreffen mit Plato knüpfen sich mehrere historisch unsichere, aber wenigstens nicht übel erfundene Anekdoten, die den fügsamen Servilismus des geistreichen Hedonikers, zum Theil im Gegensatz zu der rücksichtslosen Parrhesie des sittenstrengen Idealisten veranschaulichen (Diog. L. II, 78 u. ö.). Aristippus scheint an verschiedenen Orten, insbesondere auch in seiner Vaterstadt gelehrt zu haben. Er allein unter den Sokratikern forderte gleich den Sophisten Bezahlung für seinen Unterricht. Aristoteles nennt ihn vielleicht aus diesem Grunde, aber auch wohl um seiner Lustlehre und Verachtung der reinen Wissenschaft willen einen Sophisten (Metaph. III, 2).

Die Grundzüge der Lehre der Cyrenaiker hat jedenfalls Aristippus selbst aufgestellt. Xen. Memor. II, 1 lässt ihn mit den Sokrates darüber verhandeln; Plato berücksichtigt die Ansicht Gorg. 491 E ff., Rep. VI, 505 B, und am eingehendsten im Philebus, obschon ohne Nennung des Aristippus. Aber die systematische Ausführung scheint erst seinem Enkel, dem Aristippus *μητροδίδακτος*, anzugehören. Aristoteles nennt als Vertreter der Lustlehre Eth. Nic. I, 2 nicht den Aristipp, sondern den Eudoxus.

Plato bezeichnet das Lustprincip Phileb. p. 66 C mit den Worten: *τἀγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ.* Die Lust ist die zur Empfindung gelangte sanfte Bewegung. Diog. L. II, 85: *τέλος ἀπέφαινε (ὁ Ἀρίστιππος) τὴν λείαν* 67

κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην. Stürmische Bewegung erzeugt Schmerz, Ruhe oder ganz schwache Bewegung Gleichgültigkeit. Dass alle Lust *γένεσις*, nicht *οὐσία* sei, nennt Plato (Phileb. p. 53 C, vgl. 42 D) eine richtige Bemerkung gewisser *κομψοί*, worunter wahrscheinlich Aristipp zu verstehen ist; doch gehört diesem gewiss nicht die Entgegensetzung von *γένεσις* und *οὐσία* an, sondern wohl nur die Reduction der Lust auf die *κίνησις*, woraus Plato jene Folgerung zieht. Keine Lust ist als solche schlecht, obschon manche Lust aus schlechten Ursachen hervorgehen mag; keine Lust ist ihrer Qualität nach von der andern an Werth verschieden (Diog. L. II, 87: *μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς*, vgl. Plat. Phileb. p. 12 D). Die Tugend ist ein Gut als Mittel zur Lust (Cic. de offic. III, 33, 116).

Das Sokratische Element der Aristippischen Lehre liegt in der Herrschaft über die Lust, welche durch Einsicht und Bildung erlangt werden soll. Die Cyniker erstrebten die Selbstständigkeit durch Enthaltung vom Genuss, Aristipp durch Herrschaft über den Genuss inmitten des Genusses. Nach Stob. floril. 17, 18 sagte Aristipp: *κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ παρεκφερόμενος δέ.* Nach Diog. L. II, 75 forderte er *τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν.* Demgemäss soll er sein Verhältniss zur Lais durch den Ausspruch bezeichnet haben: *ἔχω, οὐκ ἔχομαι.* In gleichem Sinne sagt Horatius (epist I, 1, 18): nunc in Aristippi furtim praecepta relabor, et mihi res, non me rebus subjungere conor. Der cynische Weise weiss mit sich selbst, Aristipp aber mit den Menschen umzugehen (Diog. L. VI, 6; 58; II, 68; 102). In der Gegenwart zu geniessen, ist die wahre Aufgabe; nur die Gegenwart ist in unserer Gewalt.

Der hedonischen Richtung des Aristippus in der Ethik entspricht in seiner Erkenntnisslehre die Beschränkung unseres Wissens auf die Empfindungen. Die Cyrenaiker unterschieden (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 91) *τὸ πάθος* und *τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν* (die Affection und das ausser uns vorhandene „Ding an sich“, welches uns afficirt); jene ist in unserm Bewusstsein (*τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον*); das Ding an sich dagegen existirt zwar, aber wir wissen von ihm nichts Näheres. Ob die Empfindungen anderer Menschen mit den unserigen übereinstimmen, wissen wir nicht; die Gleichheit der Namen für die nämlichen Objecte beweist es nicht. Der Subjectivismus der Protagoreischen Erkenntnisslehre findet in diesen Sätzen seine consequente Vollendung. Dass in dieser logischen Ansicht das Motiv des ethischen Sensualismus liege, ist unwahrscheinlich; denn dieses findet sich vielmehr theils in der persönlichen Genussliebe des Aristippus, theils in dem eudämonistischen Elemente der moralischen Reflexion des Sokrates. Das Wesen der Tugend soll nach Sokrates in dem Wissen, in der praktischen Einsicht liegen. Nun fragt es sich, welches das Object dieser Einsicht sei. Wird geantwortet: das Gute, so fragt sich weiter, worin dieses bestehe. Wenn in der Tugend selbst, so dreht sich die Erklärung im Cirkel. Wenn in dem Nützlichen, so ist dieses relativ und sein Werth durch dasjenige bedingt, wozu es nützt. Was aber ist dieses Letztere, in dessen Dienst das Nützliche steht? Wenn die Eudämonie, so ist noch anzugeben, worin das Wesen derselben bestehe. Die nächste Antwort ist: die Lust, und diese ertheilte Aristipp, während die Cyniker eine vom Cirkel freie Antwort überhaupt nicht fanden und so bei der inhaltslosen Einsicht und ziellosen Ascese stehen blieben.

Spätere Cyrenaiker theilten (nach Sext. E. adv. Math. VII, 11) ihr Lehrgebäude in fünf Theile: 1) über das, was zu begehren und zu fliehen sei (die Güter und Uebel, *αἱρετὰ καὶ φευκτά*); 2) über die Affecte (*πάθη*); 3) über die Handlungen

(πράξεις); 4) über die Natur-Ursachen (αἴτια); 5) über die Bürgschaften der Wahrheit (πίστεις). Auch diese Späteren haben demnach die Erkenntnisslehre nicht als 69
Fundament, sondern vielmehr als Complement der Ethik behandelt.

Da die von Aristipp angestrebte Herrschaft über die Lust in Wahrheit nicht mit dem Princip, dass die Lust des Augenblicks selbst das höchste Gut sei, vereinbar ist, so mussten Modificationen seiner Lehre entstehen. Theodorus ἄθεος (Diog. L. II, 97 ff.) ergriff das Nächste, was über den Moment hinausführt, indem er zwar nicht zu einem von der Lust specifisch verschiedenen Princip fortging, aber doch anstatt der einzelnen Empfindung den dauernden Gemüthszustand der Freude (χαρά) als das Ziel (τέλος) setzte. Freilich reicht die blosse Reflexion auf den Gesammtzustand zum Zweck der Erhebung über die Wechselfälle des Geschicks nicht aus, da auch der Gesammtzustand nicht in unserer Gewalt steht, und so verzweifelt Hegesias πεισιθάνατος (Diog. L. II, 93 ff.) an jenem Erfolge; Annikeris der Jüngere aber (ebend. 96 f.; Clem. strom. II, 417 B) versucht das Lustprincip zu veredeln, indem er Freundschaft, Dankbarkeit und Pietät gegen Eltern und Vaterland, geselligen Verkehr und Streben nach Ehre zu den Freude gewährenden Dingen rechnet; doch erklärt er jede Bemühung für den Andern als durch den Genuss bedingt, den uns selbst unser Wohlwollen bereitet. Später herrschte statt der Cyrenaischen Lehre der Epikureismus.

Sehr einflussreich ist Euemerus, der am Hofe des Kassander (um 300) lebte und den Grundsätzen der kyrenaischen Schule huldigte, durch seine Schrift ἱερὰ ἀναγραφή geworden, worin er (nach Cic. de nat. deorum I, 42; Sext. Empir. adv. Math. IX, 17 u. A.) die Ansicht durchführte, dass die Götter (wie auch die Heroen) ausgezeichnete Menschen seien, denen man nach ihrem Tode göttliche Ehre erwiesen habe. Er berief sich hierfür unter anderm auf das Grab des Zeus, das in Kreta gezeigt wurde. Es ist unzweifelhaft, dass der Euemerismus eine partielle Wahrheit enthält, jedoch in ungerechtfertigter Verallgemeinerung; als Basis der Göttermythen haben neben historischen Ereignissen auch Naturverhältnisse gedient und die Gestaltung der mythologischen Anschauungen ist durch mannigfache psychologische Motive bedingt worden. Die einseitige Deutung des Euemerus streift den Mythen das Wesentlichste ihres religiösen Charakters ab. Aber gerade darum fand sie Eingang zu einer Zeit, wo die Macht des altreligiösen Glaubens über die Gemüther gesunken war, und wurde in den letzten Jahrhunderten des Alterthums auch von vielen Vertretern des neuen christlichen Glaubens begünstigt.

§ 39. Plato, geboren zu Athen am 7. Thargelion des ersten Jahres der 88. Olympiade (am 26. oder 27. Mai 427 v. Chr.) oder vielleicht schon am 7. Thargelion Olymp. 87, 4 (5. oder 6. Juni 428), ursprünglich Aristokles genannt, war ein Sohn des Aristo, der aus dem Geschlecht des Kodrus stammte, und der Periktione (oder Potone), die von Dropides, einem nahen Verwandten Solon's, abstammte und deren Vetter Kritias war, der nach dem unglücklichen Ausgange des peloponnesischen Krieges zu den dreissig oligarchischen Gewalthabern gehörte. Plato war von Ol. 93, 1 bis 95, 1 (408 oder 407 bis 399 v. Chr.) Schüler des Sokrates, begab sich nach der Verurtheilung desselben mit andern Sokratikern nach

Megara zum Euklid, und soll dann (vielleicht jedoch erst, nachdem er zuvor einige Zeit wiederum in Athen gelebt hatte) eine grössere Reise angetreten haben, die ihn nach Cyrene und Aegypten, vielleicht auch nach Kleinasien führte, von wo er nach Athen zurückgekehrt zu sein scheint; ungefähr vierzig Jahre alt aber reiste er nach Italien zu den Pythagoreern und nach Sicilien, wo er mit Dio, dem Schwager des Tyrannen Dionysius I., einen engen Freundschaftsbund schloss, mit dem Herrscher selbst aber durch seine Parrhesie sich so verfeindet haben soll, dass dieser ihn durch den spartanischen Gesandten Pollis in Aegina als Kriegsgefangenen verkaufen liess. Durch Annikeris losgekauft, begründete er (387 oder 386 v. Chr.) seine philosophische Schule in der Akademie. Eine zweite Reise nach Syrakus unternahm Plato im Jahre 367, nach dem Tode des älteren Dionysius, um im Verein mit Dio im Sinne seiner moralischen und, soweit die Verhältnisse es zuliessen, auch seiner politischen Lehre auf den jüngeren Dionysius einzuwirken, auf den die Tyrannis des Vaters übergegangen war, eine dritte Reise dorthin zum Zweck der Aussöhnung des Dionysius mit Dio im Jahr 361, beide ohne den gewünschten Erfolg. Von dieser Zeit an lebte er ausschliesslich
70 seiner philosophischen Lehrthätigkeit bis zu seinem Tode, der Ol. 108, 1 (348—347, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des Olympiadenjahres, um die Zeit seines Geburtstages, also im Mai oder Juni 347 v. Chr.) erfolgte.

Angaben, die Plato's Leben betreffen, haben im Alterthum schon einige von seinen unmittelbaren Schülern aufgezeichnet, insbesondere Speusippus (*Πλάτωνος ἐγκώμιον*, Diog. L. IV, 5; vgl. *Πλάτωνος περίδειπνον* Diog. L. III, 2), Hermodorus (Simplic. ad Arist. phys. 54 B; 56 B; vergl. Diog. L. II, 106; III, 6), Philippus der Opuntier (Suidas s. h. v.). Auch der Peripatetiker Aristoxenus hat ein Leben Plato's geschrieben (Diog. L. V, 35). Von Späteren schrieb Favorinus (zu Trajan's und Hadrian's Zeit) *περὶ Πλάτωνος*, woraus Diogenes L. vieles geschöpft hat. Alle diese Schriften sind verloren gegangen. Erhalten sind uns folgende:

Apulejus Madaurensis, de doctrina et nativitate Platonis (in den Opera Apul. ed. Oudendorp, Lugd. Bat. 1786; ed. G. F. Hildebrand, Lips. 1842, 1843).

Diogenes Laërtius, de vita et doctr. philos. (s. o.), worin das III. Buch ganz von Plato handelt, 1—45 von seinem Leben.

Olympiodori vita Platonis (in mehreren Gesammtausgaben der Werke Plato's, ferner in der Didot'schen Ausgabe des Diog. L., s. o., auch in den *Βιογράφοι* ed. Westermann, Brunsvigae 1845).

Vita Platonis ex cod. Vindob. ed. A. H. L. Heeren, in: Bibl. der alten Litt. und Kunst, Gött. 1789; auch in: *Βιογράφοι* ed. Westermann, Brunsv. 1845.

Grössere Zuverlässigkeit, als diese und andere späte und unbedeutende Compilationen hat der siebente von den unter Plato's Namen auf uns gekommenen

Briefen, der zwar gleich allen andern unecht ist, aber doch aus einer sehr frühen Zeit stammt und von einem unmittelbaren Schüler Plato's verfasst zu sein scheint. Vgl. Herm. Thom. Karsten, de Platonis, quae feruntur, epistolis, praecipue tertia, septima, octava, Traj. ad Rhen. 1864. Ausserdem kommen für unsere Kenntniss des Lebens Plato's viele Stellen in Plato's eigenen Schriften, in denen des Aristoteles, des Plutarch etc. in Betracht.

Von Schriften der Neueren über Plato's Leben sind am erwähnenswerthesten:

Marsilius Ficinus, vita Platonis, vor dessen Uebersetzung der Schriften Plato's.

Remarks on the Life and Writings of Plato, Edinb. 1760. Deutsch mit Anm. u. Zusätzen von K. Morgenstern, Leipz. 1797.

W. G. Tennemann, System der Platon. Philosophie, 4 Bde., Leipz. 1792—95. (Der erste Band beginnt mit einer Darstellung von Plato's Leben).

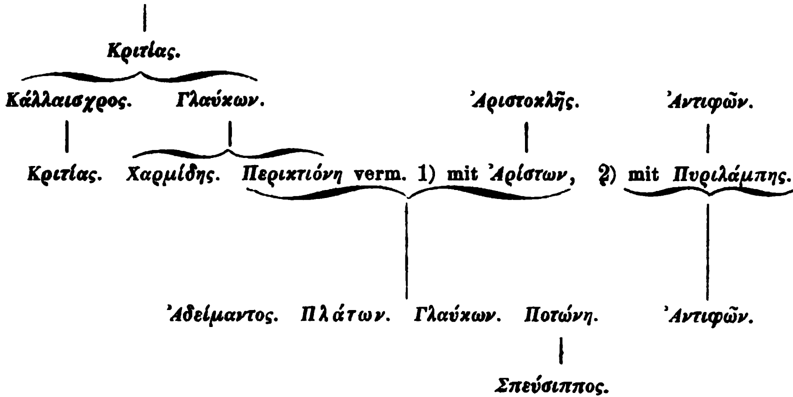
Friedr. Ast, Plato's Leben und Schriften, Leipz. 1816.

K. F. Hermann, Geschichte und System der Platonischen Philosophie, 1. (allein erschienener) Theil, Heidelb. 1839. (S. 1—126: Plato's Lebensentwickelung und Verhältniss zur Aussenwelt; S. 127—340: Plato's Vorgänger und Zeitgenossen in ihrer Bedeutung für seine Lehre; S. 341—713: Plato's schriftstellerischer Nachlass als Quelle seines Systems gesichtet und geordnet.)

(Vergl. die Litt. zu §§ 40 und 41.)

Dass Plato Ol. 88, 1 (427) geboren sei (als Diotimus Archon war), bezeugt direct Apollodorus ἐν Χρονικοῖς bei Diog. L. III, 2 (sofern bei der Angabe der 88. Olympiade das erste Jahr zu verstehen ist); indirect führt auf eben dieses Jahr die zuverlässigste aller hierhergehörigen chronologischen Angaben, nämlich die Aussage des Hermodorus, eines unmittelbaren Schülers Plato's, bei Diog. L. II, 106 und III, 6, dass Plato im Alter von 28 Jahren bald nach der Hinrichtung des Sokrates zu Euklides von Megara gegangen sei; Sokrates aber trank den Giftbecher in der zweiten Hälfte des Thargelion Ol. 95, 1 (im Mai oder Juni 399 v. Chr.). Für 429
(87, 3, das Jahr des Archon Apollodorus) zeugt Athenäus (Deipnosoph. V, 217); 71
für 428 spricht die Angabe (Diog. L. III, 3), Plato sei in demselben Archonten-Jahre geboren, in welchem Perikles gestorben sei (also in der zweiten Hälfte des Jahres des Epameinon, Ol. 87, 4 = 429 — 28, in dessen erster Hälfte Perikles starb), ferner wohl auch die Angabe (Pseudo-Plutarch. vit. Isocr. II, p. 836), Isokrates sei 7 Jahre vor Plato geboren, sofern die Geburt des Isokrates in Olymp. 86, 1, (436—435 v. Chr.) fällt. Das Zeugniss für den 7. Thargelion als Geburtstag (Diog. L. III, 2) scheint gleichfalls von Apollodorus zu stammen, so dass, wenn vielleicht auf diesen Tag als den Geburtstag des Delischen Apollo die Feier des Geburtstages Plato's nur verlegt worden ist, dies schon sehr bald nach Plato's Tode von den Akademikern geschehen sein muss. Für Ol. 88, 1 ist dieser Tag, falls nach Böckh's Ansicht damals in Athen noch der oktaëterische Cyclus galt, auf die Zeit vom Abend des 26. bis zum Abend des 27. Mai 427 v. Chr. zu reduciren (andernfalls, wenn schon der Metonische Cyclus galt, auf den 29/30. Mai).

Plato's Stammbaum, soweit wir ihn kennen, ist (nach Charm. 154 ff., Tim. 20 D, Apol. 24 A, de rep. init., Parm. init. und andern Angaben) folgender:



Die zweite Ehe der Periktione und die Existenz des Antipho ist jedoch nur durch den Dialog Parmenides bezeugt, dessen Echtheit sehr zweifelhaft ist und dessen geschichtliche Angaben daher auch nicht für unbedingt zuverlässig gelten dürfen, und durch Spätere (namentlich Plutarch), die nur auf diesem Dialog fussen.

Die Jugendbildung erhielt Plato von namhaften Lehrern. Dionysius (der in dem unechten Dialog Anterastae erwähnt wird) soll ihn im Lesen und Schreiben unterrichtet haben, Aristo von Argos in der Gymnastik (Diog. L. III, 4), Drakon, ein Schüler Damon's, und der Agrigentiner Metellus (oder Megillus) in der Musik (Plutarch. de mus. 17). Die Angabe über Aristo (der ihm den Namen Plato gegeben haben soll) scheint historisch zu sein; die übrigen sind zweifelhaft. An mehreren Feldzügen soll Plato theilgenommen haben; die Angabe jedoch, dass er bei Tanagra, Korinth und Delion mitgekämpft habe, ist ungeschichtlich. Vielleicht hat er gleich seinen Brüdern an einem Treffen bei Megara im Jahr 409 (Rep. II, p. 368; Diod. Sic. XIII, 65) theilgenommen. Seine poetischen Jugendversuche gab er auf, als er näher mit Sokrates bekannt wurde. Schon vorher war er durch Kratylus in die Heraklitische Philosophie eingeführt worden (Arist. Metaph. I, 6). Der Umgang des Sokrates mit Kritias und mit Charmides mochte schon früh auch die Bekanntschaft des Plato mit ihm vermitteln; den Beginn des philosophischen Verkehrs setzt Diog. L., III, 6, vielleicht nach Hermodorus, in Plato's zwanzigstes Lebensjahr. Der phantasievolle Jüngling empfand als dankenswertheste Wohlthat die logische Zucht, die Sokrates übte, und die moralische Kraft
72 des Sokratischen Charakters erfüllte ihn mit Ehrfurcht, bis endlich der um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen standhaft erduldete Tod ihm das Bild des Meisters zur reinen Idealität verklärte. Dass Plato, während er mit Sokrates umging, sich auch mit anderen philosophischen Richtungen vertraut gemacht habe, ist wahrscheinlich; ob er aber damals bereits die Grundzüge seines eigenen, auf der Ideenlehre beruhenden Systems gewonnen habe, ist ungewiss; an sicheren historischen Spuren fehlt es durchaus. Ueber die Art des Verkehrs zwischen Sokrates und Plato liegen uns keine eingehenden Berichte vor; Xenophon (der Unterredungen des Sokrates mit Aristipp und mit Antisthenes mittheilt) erwähnt den Plato nur einmal (Mem. III, 6, 1), indem er sagt, dass um seinetwillen, wie auch wegen des Charmides, Sokrates gegen den Glauko Wohlwollen gehegt habe. Nach Plat. Apol. p. 34 A; 38 B war Plato bei dem Process des Sokrates zugegen und erklärte sich bereit, bei einer Geldbusse Bürgschaft zu leisten; nach Phaedo

59 B war er an dem Todestage des Sokrates krank und dadurch verhindert, bei den letzten Unterredungen gegenwärtig zu sein.

Nicht in der Betheiligung an den politischen Parteikämpfen in dem damaligen Athen, sondern in der Begründung einer philosophischen Schule fand Plato seinen Lebensberuf. Diese letztere Aufgabe forderte seine unbedingte Hingabe mit ungetheilter Kraft, und Plato hat durch ihre Lösung für die Menschheit unendlich wohlthätiger gewirkt, als wenn er mit Hintansetzung derselben die Bürgertugend eines patriotischen Volksredners hätte üben wollen. Eine politische Thätigkeit konnte Plato nur in dem Sinne übernehmen, wie es seinen philosophischen Grundsätzen entsprach. Er konnte nicht (wie ein Demosthenes) die Athener zur Aufrechterhaltung ihrer Demokratie und Abwehr eines fremden Monarchen mahnen, weil ihm die Demokratie nicht als eine gute Staatsform erschien; er konnte nur für die Herstellung einer auf philosophischer Bildung der herrschenden Classe ruhenden aristokratischen Monarchie mitwirken wollen, denn nur eine auf diesen Zweck gerichtete politische Thätigkeit konnte ihm als heilsam und als Pflicht erscheinen, und er nahm diese Aufgabe auf sich, da ihm (freilich irrthümlicherweise) die sicilischen Verhältnisse als zu ihrer Lösung geeignet erschienen. Vgl. Ferd. Delbrück, Vertheidigung Plato's gegen einen Angriff (Niebuhr's im Rh. Mus. für Philol., Gesch. u. griech. Philos., I, S. 196) auf seine Bürgertugend, Bonn 1828.

Der Verkehr des Plato mit Euklides in Megara hat auf die Ausbildung seines eigenen Systems wahrscheinlich einen nicht unbeträchtlichen Einfluss geübt. Ob Plato danach zunächst in Athen gelebt und im Jahr 394 an dem korinthischen Feldzug theilgenommen habe, ist ungewiss. In Cyrene besuchte Plato den Mathematiker Theodorus (Diog. L. III, 6), den er kurz vor dem Tode des Sokrates in Athen kennen gelernt zu haben scheint (Theaet. p. 143 B ff.); wir dürfen annehmen, dass er bei ihm sich in der Mathematik weiter ausgebildet habe. Nach Aegypten ging Plato nach Cic. de fin. V, 29 in der Absicht, sich von den Priestern in der Mathematik und Astronomie belehren zu lassen, und wenigstens der astronomische Unterricht ist auch durchaus nicht unwahrscheinlich; in der gleichen Absicht nahm später Plato's Schüler Eudoxus einen längeren Aufenthalt in Aegypten, dem Lande alter Erfahrungen. Dass Plato auch nach Kleinasien gekommen sei, hat Schleiermacher (Pl. W. II, 1, S. 185) aus der Schilderung des Treibens der Herakliteer in Ionien (Theaet. 179 f.) als wahrscheinlich erschlossen; Zeugnisse aber liegen darüber nicht vor. Die Angaben über die Reise nach (Cyrene und) Aegypten lassen sich kaum in Zweifel ziehen; die Erzählungen könnten zwar aus missdeuteten Stellen der Schriften Plato's hervorgegangene Sagen sein; doch ist der historische Charakter derselben viel wahrscheinlicher. Die Reise nach Italien und Sicilien scheint Plato nach Ep. VII, p. 326 B ff. von Athen aus unternommen zu haben. Er war, als er zum ersten Mal nach Syrakus kam, nahezu 40 Jahre alt (Epist. VII, p. 324 B). Bei den Pythagoreern suchte Plato wohl nicht nur die genauere Kenntniss ihrer Lehre, sondern auch die Anschauung von ihrem wissenschaftlichen und ethisch-politischen Zusammenleben und von ihrer Weise der Jugendbildung zu gewinnen. In Syrakus gewann er für seine Lehre und Lebensrichtung den jungen, damals etwa zwanzigjährigen Dio, dessen Schwester an Dionysius (den älteren) vermählt war; der Tyrann selbst aber fand Plato's moralische Ermahnungen „greisenhaft“ (Diog. L. III, 18), und rächte sich an ihm, indem er ihn wie einen Kriegsgefangenen behandelte. Der Verkauf in Aegina muss (falls er historisch ist) kurz vor dem Ende des korinthischen Kriegs um 387 v. Chr. stattgefunden haben. Annikeris weigerte sich, das Lösegeld sich von Plato's Freunden zurückerstatten zu lassen, und so wurde die Summe zum Ankauf des Akademusgartens verwandt,

wo Plato einen Kreis philosophirender Freunde um sich vereinigte. Seine Lehrweise war, wie wir nach der Form seiner Schriften und nach einer ausdrücklichen Erklärung im Phaedrus (p. 275 ff.) schliessen müssen, die dialogische; doch scheint er später besonders für Geförderte auch zusammenhängende Vorträge gehalten zu haben. Nur die Hoffnung, einen grossen politisch-philosophischen Erfolg zu erzielen (Epist. VII, p. 329), konnte Plato bestimmen, seine Lehrthätigkeit zweimal durch Reisen nach Sicilien zu unterbrechen. Die Absicht, in welcher Plato seine zweite Reise nach Sicilien gleich nach dem Regierungsantritt des jüngeren Dionysius (367 v. Chr.) unternahm, ging dahin, im Verein mit Dio den jungen Herrscher für die Philosophie zu gewinnen und ihn zur Umwandlung der Tyrannis
73 in eine gesetzlich geordnete Monarchie zu bewegen. Dieser Plan scheiterte an dem Wankelmuth des Jünglings, an seinem Verdacht gegen Dio, dass dieser ihn beseitigen und sich selbst der obersten Gewalt bemächtigen wolle, und an den Gegenwirkungen einer andern politischen Partei, welche die bestehende Form der Tyrannis aufrecht zu erhalten suchte. Dio wurde verbannt, und Plato war einflusslos. Die dritte Reise nach Sicilien (361) unternahm er, um Dionysius mit Dio zu versöhnen, erreichte aber nicht nur dieses Ziel nicht, sondern kam zuletzt selbst durch das Misstrauen des Tyrannen in Lebensgefahr, so dass ihn nur die Verwendung des Pythagoreers Archytas von Tarent rettete. Nach Athen zurückgekehrt, nahm Plato seine Lehrthätigkeit in Rede und Schrift wieder auf. Nach Seneca (Ep. 58) soll er an seinem Geburtstage gestorben sein, genau 81 Jahre alt; Cicero sagt (de senect. V, 13): uno et octogesimo anno scribens est mortuus, was vielleicht so zu verstehen sein mag, dass das 81. Lebensjahr eben erst angetreten worden war.

Noch mag hier die Charakteristik eine Stelle finden, welche Goethe von Plato giebt, gemäss dem Raphael'schen Gemälde: „die Schule von Athen“, worin (nach der gewöhnlichen Deutung; anders H. Grimm, s. dessen Neue Essays, vgl. Preuss. Jahrb. 1864, Heft 1 und 2) Plato als zum Himmel weisend, Aristoteles auf die Erde hinblickend dargestellt wird: „Plato verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so noth thut, freundlich mitzutheilen. Er dringt in die Tiefen, mehr, um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder theilhaftig zu werden. Alles, was er äussert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im Einzelnen von irdischem Wissen zueignet, verdampft in seiner Methode, seinem Vortrage“. Vergl. unten zu § 45 die Goethe'sche Charakteristik des Aristoteles.

§ 40. Als Werke Plato's sind uns 36 Schriften (in 56 Büchern) überliefert (die „Briefe“ als Einheit gezählt), und daneben tragen einige, die schon im Alterthum als unecht bezeichnet worden sind, seinen Namen. Der alexandrinische Grammatiker Aristophanes von Byzanz hat mehrere Platonische Schriften in Trilogien zusammengestellt, und der Neupythagoreer Thrasyllus (zur Zeit des Kaisers Tiberius) die sämmtlichen Schriften, die er für echt hielt, in neun Tetralogien. Schleiermacher nimmt an, dass Plato nach einem didaktischen Plane die Gesammtheit seiner Werke (mit Ausnahme einzelner Gelegenheitsschriften) verfasst habe.

Er bildet drei Gruppen: elementarische, vermittelnde und constructive Dialoge. Für Plato's Erstlingsschrift hält er den Phaedrus, für die spätesten Schriften: de republica, Timaeus und Leges. K. F. Hermann dagegen negirt die Einheit eines schriftstellerischen Planes und betrachtet die einzelnen Schriften Plato's als Documente seiner eigenen philosophischen Entwickelung. Er statuirt bei Plato drei „Schriftstellerperioden", wovon die erste bis in die nächste Zeit nach dem Tode des Sokrates gehe, die zweite
die Zeit des Aufenthaltes in Megara und der sich daran anschliessen- 74
den Reisen umfasse, die dritte mit der Rückkehr Plato's von der ersten sicilischen Reise nach Athen beginne und bis zu Plato's Tode herabreiche. Für die frühesten Schriften hält er die kleineren ethischen Dialoge, welche am meisten einen Sokratischen Typus tragen, wie Hippias minor, Lysis, Protagoras; für die spätesten die nämlichen, wie auch Schleiermacher; den Phaedrus erklärt er (mit Socher und Stallbaum) für das „Antrittsprogramm der Lehrthätigkeit Plato's in der Akademie". Ed. Munk hält dafür, dass Plato in seinen Schriften ein idealisirtes Lebensbild des Sokrates als des echten Philosophen zeichnend, die Ordnung desselben durch das aufsteigende Lebensalter des Sokrates angedeutet habe (welche Annahme mit dem Herrmannschen Princip unverträglich, unter der Voraussetzung eines einheitlichen Planes aber fast nothwendig ist).

Die kleineren Dialoge, welche die entwickelte Ideenlehre nicht enthalten, scheinen am frühesten (jedoch nicht schon zu Lebzeiten des Sokrates) verfasst worden zu sein, später die, welche die Ideenlehre aufstellen und auf Grund derselben einzelne Fragen und die Doctrinen: Ethik und Physik behandeln. Die Dialoge, in welchen Plato am tiefsten auf die Principien eingeht und nach Form und Inhalt sich den mündlichen Vorträgen, über welche Aristoteles berichtet, am meisten annähert, möchten zu den spätesten gehören und erst nach den systematischen oder constructiven Dialogen verfasst worden sein.

Die Werke Plato's sind zuerst lateinisch in der Uebersetzung des Marsilius Ficinus zu Florenz 1483 und 1484 erschienen, wiederabgedr. Venet. 1491 u. ö., griechisch zuerst Venet. 1513 bei Aldus Manutius (unter Mitwirkung des Marcus Musurus). Hierauf folgte zunächst die durch Johannes Oporinus und Simon Grynaeus veranstaltete Ausgabe Basileae apud Joh. Valderum 1534, dann die Ausgabe Basileae apud Henricum Petri 1556, danach die durch Henricus Stephanus veranstaltete Ausgabe nebst der Uebersetzung des Serranus, 3 voll., Par. 1578, nach deren Seitenzahlen, die auch neueren Ausgaben beigedruckt sind, citirt zu werden pflegt. Die Stephansche Ausgabe wurde wieder aufgelegt zu Lyon 1590 mit der Uebersetzung des Ficinus und bloss griechisch Frcf. 1602. Neuere Gesammtausgaben sind: die zu Zweibrücken 1781—87 erschienene (von den sog. Bipontinern G. Ch. Croll,

Fr. Chr. Exter und J. Val. Embser veranstaltet, zu der auch die Argumenta dial. Plat. expos. et ill. a. D. Tiedemanno, Biponti 1786 gehören), ferner die Tauchnitzer Ausgabe, besorgt von Chr. Dan. Beck, Lpz. 1813—19 u. ö., die von Imman. Bekker veranstaltete, Berl. 1816—23 und Lond. 1826, von F. Ast, Lpz. 1819—32, von Gottfr. Stallbaum, Lpz. 1821—25; 1833 ff., von den Zürchern Baiter, Orelli und Winckelmann, Zürich 1839—42; 1861 ff., gr. u. deutsch, Leipz. 1841 ff., gr. u. lat. hrsg. von Ch. Schneider, Par. 1846—56, K. F. Hermann, Leipz. 1851—53.

Platon's Werke, von F. Schleiermacher (Uebersetzung und Einleitungen), I, 1 u. 2, II, 1—3, III, 1, Berlin 1804—28 u. ö.

Platon's Werke, in's Französische übersetzt von Victor Cousin, 8 Bände, Paris 1825—1840.

Platon's sämmtliche Werke, übers. von Hieron. Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, 7 Bde, Leipz. 1850—60.

Die Schriften über Plato von Ast, K. F. Hermann s. o. zu § 39; vgl. auch Ast, Lexicon Platonicum, Lips. 1834—39.

Jos. Socher. über Platon's Schriften, München 1820.

Franz Susemihl, Prodromus Platonischer Forschungen, Göttingen 1852. Derselbe, die genetische Entwickelung der Platon. Philosophie, einleitend dargestellt, 2 Theile, Leipz. 1855—60. Vergl. dessen zahlreiche Recensionen neuerer Platonischer Schriften in mehreren Jahrgängen von Jahn's Jahrbüchern f. Phil. u. Päd. und Abhandlungen im Philologus, namentlich die Platonischen Forschungen im zweiten Supplementbande zum Philologus 1863 und im Philologus, Jahrg. XX, Gött. 1863.

G. F. W. Suckow, die wiss. und künstlerische Form der Platonischen Schriften in ihrer bisher verborgenen Eigenthümlichkeit dargestellt, Berlin 1855.

Ed. Munk, die natürliche Ordnung der Platonischen Schriften, Berlin 1856.

Sigurd Ribbing, genetisk framställning af Plato's ideelära jemte bifogade undersökningar om de Platonska skrifternas äkthet och inbördes sammanhang, Upsala 1858, deutsch Leipzig 1863—64.

Friedrich Ueberweg, Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben, Wien 1861.

Die zahlreichen Ausgaben einzelner Schriften und kleinerer oder grösserer Schriftencomplexe, wie auch Abhandlungen und Schriften über einzelne Dialoge und über einzelne Stellen können hier nicht erwähnt werden. Hervorragend durch Gründlichkeit und Schärfe sind die Platonischen Studien von Herm. Bonitz, I und II (bezüglich auf Gorg., Theaet., Euthyd., Sophist), Wien 1858 und 1860. Unter den Schriften aus der neuesten Zeit sind für die allgemeineren Fragen in Bezug auf Echtheit und Ordnung der Platonischen Dialoge insbesondere folgende zu vergleichen: Richard Schöne, über Platons Protagoras, ein Beitrag zur Lösung der Platonischen Frage, Leipzig 1862; C. R. Volquardsen, Pl. Phaedrus, Pl. erste Schrift, Kiel 1862; Ed. Alberti, die Frage über Geist und Ordnung der Platonischen Schriften beleuchtet aus Aristoteles, Leipzig 1864.

75 Die Trilogien, welche Aristophanes von Byzanz annimmt, sind (nach Diog. L. III, 61 f.) folgende: 1) de Rep., Timaeus, Critias; 2) Sophista, Politicus, Cratylus; 3) Leges, Minos, Epinomis; 4) Theaetetus, Euthyphro, Apologia; 5) Crito, Phaedo, Epistolae; ausserdem erkennt er noch andere Dialoge als echt an, die er einzeln aufgezählt hat, ohne dass wir wissen, welche diese waren. Die von Thrasyllus aufgestellten Tetralogien sind (nach Diog. L. III, 56 ff.): 1) Euthyphro,

Apologia, Crito, Phaedo; 2) Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus; 3) Parmenides, Philebus, Convivium, Phaedrus; 4) Alcibiades I. u. II., Hipparchus, Anterastae; 5) Theages, Charmides, Laches, Lysis; 6) Euthydem, Protagoras, Gorgias, Meno; 7) Hippias major, Hippias minor, Io, Menexenus; 8) Clitopho, de Rep., Timaeus, Critias; 9) Minos, Leges, Epinomis, Epistolae. Als anerkanntermassen unechte Dialoge bezeichnet Diog. L. folgende: Mido, Eryxias, Halcyo, acht eingangslose Dialoge (ἀκέφαλοι η'), Sisyphus, Axiochus, Phaeaces, Demodocus, Chelidon, Hebdome, Epimenides. Von diesen sind uns erhalten: 1) Axiochus, 2) über das Gerechte (einer der eingangslosen Dialoge), 3) über die Tugend (desgleichen), 4) Demodocus, 5) Sisyphus, 6) Eryxias, 7) Halcyo (der Lucian's Werken beigesellt zu werden pflegt); dazu kommen die gleichfalls unechten Definitiones. Aber auch von den als echt überlieferten Schriften sind sehr viele unecht; die umfangreichsten und bedeutendsten jedoch sind unzweifelhaft echt, und von den echten Schriften Plato's ist keine verloren gegangen. Durch Aristotelische Zeugnisse mehr oder minder gestützt (jedoch theilweise nur als vorhandene Dialoge und nicht ausdrücklich als Platonische) sind folgende: Rep., Tim., Leges, Phaedo, Phaedrus, Sympos., Gorgias, Meno, Hippias minor, Menexenus, Philebus, Theaet., Soph., Politicus, Apol., Laches, Lysis und etwa noch Protag. und Euthydemus (s. das Genauere in meinen Plat. Untersuchungen, Wien 1861, S. 131 ff.). Ueber die Echtheit oder Unechtheit der übrigen ist fast allein nach inneren Gründen zu entscheiden.

Schleiermacher rechnet dem ersten, elementarischen Theil der Platonischen Werke als Hauptschriften zu: Phaedrus, Protag., Parmenides; als Nebenwerke: Lysis, Laches, Charmides, Euthyphro; als Gelegenheitsschriften: Apolog. und Crito, und als halbecht oder unecht: Io, Hippias minor, Hipparch, Minos, Alcibiades II. Dem zweiten Theil, der die Dialoge indirect dialektischer Form umfasst, deren Hauptinhalt die Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns bilde, rechnet Schleiermacher als Hauptschriften folgende Dialoge zu: Theaetetus, Sophistes, Politicus, Phaedo, Philebus; als Nebenwerke: Gorgias, Meno, Euthydemus, Cratylus, Convivium; als halbecht oder unecht: Theages, Erastae, Alcibiades I., Menexenus, Hippias major, Clitopho. Der dritte, constructive Theil endlich umfasst nach Schleiermacher als Hauptwerke die Dialoge: de Republ., Timaeus, Critias, und als Nebenwerk die Leges. — Mit Schleiermacher kommt Brandis im Wesentlichen überein, ist jedoch der Annahme nicht abgeneigt, dass Protag. schon vor Phaedr. verfasst worden sei, und stellt (wie auch Zeller) den Parm. unmittelbar nach Soph. und Politicus.

K. F. Hermann setzt in die erste der drei von ihm angenommenen Entwickelungsperioden Plato's folgende Dialoge: Hipp. min., Io, Alcib. I., Charm., Lysis, Laches, Protagoras, Euthydemus; einer „Uebergangsperiode“ rechnet er zu die Schriften: Apol., Crito, Gorgias, Euthyphro, Meno, Hipp. major. In der zweiten, Megarischen Periode soll Plato verfasst haben: Cratylus, Theaet., Soph., Politicus, Parmenides. Der dritten Periode, der Zeit der Reife, sollen angehören: Phaedrus, Menexenus, Convivium, Phaedo, Philebus, de Rep., Tim., Critias, Leges.

Modificationen der Hermannschen Ansicht sind die Annahmen von Steinhart (in den Einleitungen zu der Müller'schen Uebersetzung) und von Susemihl, welcher Letztere, anfangs der Schleiermacher'schen Ansicht näher stehend, später im Wesentlichen dem Hermann'schen Princip beigetreten ist; doch hält er den Phaedrus für früher, als die Dialoge der von Hermann sogenannten „Megarischen Periode“, oder mindestens, als einen Theil derselben.

Munk hält an dem Schleiermacher'schen Grundgedanken fest, dass Plato planmässig in der Abfassung des Complexes seiner Dialoge verfahren sei, lässt aber

diese fast alle erst nach dem Tode des Sokrates entstanden sein, hebt die künstlerische Seite des Planes mehr als die didaktische hervor, und nimmt an, Plato habe in der Folge seiner Schriften ein idealisirtes Lebensbild des Sokrates als des echten Philosophen geben wollen und demgemäss die von ihm selbst beabsichtigte Ordnung seiner Schriften, die im Ganzen auch mit der Zeitfolge der Abfassung zusammentreffe, durch die Zeitfolge der Scenerien, insbesondere durch das aufsteigende Lebensalter des in den Dialogen auftretenden Sokrates angedeutet. Munks Annahme ist eine beachtenswerthe Hypothese, mit der manche Resultate der Einzelforschung sehr gut zusammentreffen, wogegen andere ihr zu widerstreiten scheinen, ohne jedoch zu einer strengen Widerlegung des Princips auszureichen. Unzweifelhaft aber ist, dass die Art, wie Munk sein Princip im Einzelnen durchgeführt hat, noch nicht genügt, sondern mehrfacher Berichtigungen bedarf. Die Kritik der Echtheit der Dialoge hat Munk vernachlässigt und die Untersuchung über die Zeitfolge oft zu leicht genommen und zu einseitig geführt, jedoch auch manche sehr werthvolle Beiträge zur Einzelforschung geliefert. Munk unterscheidet drei Reihen von Schriften: I. Des Sokrates Weihe zum Philosophen und seine Kämpfe gegen die falsche Weisheit; Zeit der Abfassung 389—384 v. Chr.: Parm. (Zeit der Handlung 446), Protag. (434), Charm. (432), Laches (421), Gorgias (420), Io (420), Hippias I. (420), Cratylus (420), Euthyd. (420), Sympos. (417), II. Sokrates lehrt die echte Weisheit; Zeit der Abfassung 383—370: Phaedrus (410), Philebus (410), Rep., Tim. und Critias (409, s. J. J. 79, S. 791). III. S. erweist die Wahrheit seiner Lehre durch die Kritik der entgegengesetzten Ansichten und durch seinen Märtyrertod; Zeit der Abfassung: nach 370: Meno (405), Theatet. (am Tage der Einbringung der Klage durch Meletus), Soph. und Politicus (1 Tag später), Euthyphro (an demselben Tage, wie Theaetet), Apolog. (1 Tag nach der Theorie nach Delos), Crito (2 Tage vor dem Tode des Sokrates), Phaedo (am Todestage des Sokrates). Diese Schriften bilden nach Munk einen in sich geschlossenen Cyclus; ihnen sind wenige Jugendschriften vorangegangen, nämlich Alcib. I., Lysis und Hippias II.; ausserhalb des Cyclus stehen ausserdem als spätere Schriften Menexenus (nach 387 verfasst) und Leges (um 367 begonnen).

In den sämmtlichen Dialogen des Plato erscheint Sokrates in solchem Maasse und solcher Art idealisirt, dass keiner derselben als vor dem Tode, der sein Bild in Plato's Vorstellung verklärte, verfasst zu denken ist. Vielleicht ist die Apologie die früheste Schrift; Plato scheint in derselben den Hauptinhalt der wirklichen Vertheidigungsrede ziemlich treu und früh aufgezeichnet zu haben (wie Schleiermacher annimmt, obschon Andere anders urtheilen). Der historischen Gestalt des Sokrates steht sein Idealbild in denjenigen Dialogen am nächsten, in welchen ihn Plato als einen Mann von noch nicht hohem Lebensalter auftreten lässt. Dies gilt ausnahmslos, wenn wir den Dialog Parmenides (über die Ideen und das ἕν, das weder sein, noch auch nicht sein kann) als unecht ausscheiden, der um 450 spielt, und in welchem die Jugendbildung des Sokrates nicht historisch mit einer gewissen Idealisirung, wie Phaedo p. 95 E ff., auch nicht gemäss der im Laches p. 187 bezeugten frühen Richtung des Sokrates auf das ethische ἐξετάζειν, noch überhaupt in einer zu den übrigen Dialogen passenden Weise, sondern mit unplatonischer Hineintragung fremdartiger und später Gedanken gezeichnet wird; vgl. ausser meinen Platon. Unters. meine Abhandlung: der Dialog Parmenides, in den N. Jahrb. f. Ph., Bd. 89, Heft 2, S. 97—126 und die dort citirten Abhandlungen Anderer. Im obigen Sinne „Sokratische Dialoge" sind: Protagoras (über die Tugend), Charmides (über die Besonnenheit), Laches (über die Tapferkeit), Hippias minor (über die Freiwilligkeit beim Unrechtthun); schon mehr specifisch Platonisches zeigt nach Inhalt und Form der Dialog Gorgias (über die Frage, ob Rhetorik oder Philosophie die wahre Lebens-

aufgabe sei, eine Art von Selbstrechtfertigung Plato's wegen des von ihm ergriffenen Lebensberufs). In allen diesen Dialogen (unter denen freilich Charm. und Laches nicht von unbezweifelter Echtheit sind, wie auch, und noch weniger, Euthyphro, über die Frömmigkeit) ist die specifisch Platonische Ideenlehre nur implicite enthalten, nicht förmlich entwickelt und begründet, was entweder aus einer absichtlichen Beschränkung auf blosse Andeutungen (nach dem didaktischen Princip successiv entwickelnder Darstellung) oder aus einem Nochnichtgelangtsein Plato's selbst zur entwickelten Ideenlehre (nach dem Karl Friedr. Hermann'schen Entwickelungsprincip) zu erklären ist; der Umstand aber, dass Plato in diesen Dialogen den Sokrates als einen noch in mittlerem Alter stehenden Mann auftreten lässt, begünstigt entschieden die erstere Deutung. Man könnte, um die Priorität des Phaedrus zu vertheidigen, auf Grund des didaktischen Princips alle diese Dialoge als nach 386, müsste sie dann aber consequentermassen wohl auch als nach dem Gastmahl (384) verfasst denken, indem erst mit ihnen der Cyclus beginne; doch wäre diese Annahme, die in gewissem Betracht sich empfehlen kann, im Ganzen wenig wahrscheinlich. Die Ideenlehre tritt zuerst ausdrücklich mit allen an sie geknüpften Theoremen, jedoch nicht in dialektisch entwickelnder, sondern in mythischer Form im Phaedrus und im Convivium auf. Der Dialog Phaedrus unterwirft die Beredtsamkeit (insbesondere die des Lysias) einer Kritik aus dem Standpuncte der Philosophie, zuerst durch Nebeneinanderstellung von Reden über die Liebe, deren erste eine Lysianische ist, die zweite eine in der Form, die dritte eine in der Form und zugleich in der Tendenz bessere Platonisch-Sokratische, dann auch durch eine an diese Beispiele anknüpfende allgemeine Betrachtung der rhetorischen und der philosophischen oder dialektischen Form; die Beispiele aber sind ihrem Inhalt nach nicht willkürlich gewählt, sondern handeln gerade von dem wahren Lebensziele, sofern die Liebe, im philosophischen Sinne verstanden, das gemeinsame Streben nach dem Ziele, der Philosophie, nämlich nach der Erkenntniss der Ideen und nach der entsprechenden praktischen Lebensführung ist, wogegen eine unphilosophische Rhetorik durchweg niedrigere Ziele verfolgt. Der Phaedrus ist zugleich eine Rechtfertigung der Lehrthätigkeit, die Plato übte. In demselben wird die philosophische Schriftstellerei in ein dienendes Verhältniss zur mündlichen dialektischen Schulung gesetzt; jene dürfe dieser nur als ὑπόμνησις nachfolgen (welche Erklärung das Bestehen der Schule Plato's voraussetzt). Eine Reihe von Reden über die Liebe, die verschiedenen Auf- 76
fassungen derselben darlegend bis zur höchsten, philosophischen, welche Sokrates vertritt, in der Form von Lobreden auf den Eros, enthält das Convivium; zuletzt tritt in demselben Alkibiades auf, der den Sokrates preist, welcher die echte, pädagogische Liebe eben in seinem Verhältniss zu Alkibiades in einer der philosophischen Anforderung vollkommen entsprechenden Weise bewährt habe. Das Convivium ist um 384, oder wenigstens nicht früher, verfasst worden (wie aus einer historischen Anspielung hervorgeht); die Handlung fällt in das Jahr 417. Der Phaedrus scheint nicht lange vor dem Convivium geschrieben worden zu sein; die Zeit, zu welcher Plato diesen Dialog gehalten sein lasse, pflegt man spät anzusetzen; doch ist es vielleicht richtiger, dieselbe in 418 fallend zu denken, in welchem Jahre Isokrates, der in dem Dialog als ein zu guten Erwartungen berechtigender junger Anfänger bezeichnet wird, achtzehnjährig war. Nach Diog. L. III, 38 soll der Phaedrus Plato's früheste Schrift gewesen sein; doch ist diese Angabe unsicher und lautete vielleicht ursprünglich nur, Plato habe im Phaedrus zuerst seine eigene Lehre entwickelt. Ungewiss ist die Zeitstelle des Lysis (über die Freundschaft), des Io (über Begeisterung und Reflexion), und des Meno (über die Lehrbarkeit der Tugend). Vielleicht schon früh hat Plato an dem Dialog über die Gerechtigkeit gearbeitet, den er später zu der Schrift vom Staate (de Rep.) erweitert hat, und dem er den

Timaeus (seine dem Pythagoreer dieses Namens in den Mund gelegte Naturphilosophie enthaltend) und den (Fragment gebliebenen) Critias (eine fingirte politische Urgeschichte) anreiht; die Scene dieser Dialoge fällt um 408 v. Chr. Der Phaedo, der den sterbenden Sokrates die Unsterblichkeit der Seele beweisen lässt, scheint später als der Timaeus verfasst worden zu sein und (ähnlich, wie im Gastmahl vom Preise des Eros zum Preise der Person des rechten Erotikers fortgegangen wird) durch den Nachweis, wie für die unsterbliche Seele in der philosophischen Erkenntniss und ihrer Bethätigung das edelste bleibende Gut liege, den Cyclus abzuschliessen. Ungewiss bleibt die Zeitstelle des Euthydemus, einer Verspottung gewisser Sophisten, ferner des Cratylus, der Plato's Sprachphilosophie enthält, und des (zu Tim. p. 51 in nächster Beziehung stehenden) Theaetet, der die Verschiedenheit des Wissens vom Wahrnehmen und Vorstellen nachweist und die Andeutung enthält, dass sich dieselbe auf eine Verschiedenheit der Objecte des Wissens von denen des Wahrnehmens und Vorstellens (also der Ideen von den in Raum und Zeit befindlichen Individuen) gründe. Doch lässt sich annehmen, dass der Euthydemus (offenbar eine Gelegenheitsschrift) dem Phaedrus (sei es kürzere oder längere Zeit) nachgefolgt, der Cratylus nicht lange vor oder nach dem Theaetet entstanden, dieser aber bald nach 368 v. Chr. verfasst worden sei. Zu den am spätesten verfassten Dialogen scheint der Rep. VI, 506 E noch nicht als vorhanden vorausgesetzte, sondern wohl erst in Aussicht gestellte Philebus zu gehören, der über das Gute handelt, also über die höchste der Ideen, deren Betrachtung Plato als die letzte und höchste Aufgabe des Philosophen erscheint; dieser Dialog enthält von der späteren, pythagoreisirenden Lehrweise des Plato bereits gewisse, ziemlich deutliche Spuren. Im Allgemeinen ist Plato von der Darstellung der Ethik (Tugend überhaupt, Besonnenheit, Tapferkeit, Weisheitsstreben und Liebe, Gerechtigkeit im Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft) zur Physik und Dialektik fortgegangen. Wahrscheinlich nicht von Plato (sondern von einem seiner Schüler) sind Sophistes (über den Sophisten und sein Erkenntnissgebiet, das Nichtseiende) und Politicus (über den Staatsmann und das Gebiet seines Erkennens und Handelns) verfasst worden (s. Schaarschmidt im Rhein. Mus. N. F. XVIII, S. 1—28 und XIX, S. 63—96, 1862 und 63; doch vgl. Hayduck, über die Echtheit des Soph. und Pol., I, Greifsw. G.-Progr. 1864, und Ed. Alberti, Gesichtspunkte für angezweifelte Plat. Gespräche, in: Philolog., III. Supplementband, 1. Heft, Göttingen 1864, S. 107—132). Der in ihnen als Gesprächsleiter auftretende Gast aus Elea scheint den (durch die Eleatische Philosophie hindurchgegangenen) Plato andeuten zu sollen, dessen mündliche Vorträge der Verfasser benutzt zu haben scheint; die am Schluss des Theaetet als nothwendig bezeichnete Fortsetzung der Untersuchung, die auf die Ideen eingehen musste, lag zum wesentlichsten Theile in den von Plato nur im Kreise seiner Schüler erörterten sogenannten *ἄγραφα δόγματα*. Die letzte Schrift des Plato, nach alten Nachrichten durch einen seiner Schüler, Philipp den Opuntier, aus seinem Nachlass herausgegeben, sind die Leges (über den zweitbesten Staat); mit dem Gast aus Athen, der das Gespräch leitet, scheint Plato sich selbst andeuten zu wollen.

Adhuc sub judice lis est. Die nächste Aufgabe liegt in der genauen Erforschung der Composition der einzelnen Dialoge, wozu ausser Schleiermacher's Einleitungen und den Schriften von Brandis, Steinhart, Susemihl etc. namentlich Abhandlungen, wie Trendelenburg, de Pl. Philebi consilio, Berl. 1837, und Bonitz, Platonische Studien, Wien 1858—60, anleiten mögen.

§ 41. Die Eintheilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik wird zwar nicht ausdrücklich von Plato aufgestellt,

liegt aber seiner Darstellung zu Grunde. Den Mittelpunkt seiner Philosophie bildet die *Ideenlehre*. Die Platonische *Idee* (ἰδέα oder εἶδος) ist das Object des Begriffs. Wie durch die Einzelvorstellung das Einzelobject erkannt wird, so wird durch den Begriff die Idee erkannt. Die Idee ist nicht das den vielen einander gleichartigen Einzelobjecten innewohnende Wesen als solches, sondern das als in seiner Art vollkommen, unveränderlich, einheitlich und selbstständig oder an und für sich existirend vorgestellte Wesen der einander gleichartigen Einzelobjecte (die in den Umfang des betreffenden Begriffs fallen). Die Idee geht auf das Allgemeine; aber die Form der Existenz, unter welcher Plato sie auffasst, ist nicht durchweg die Form der Allgemeinheit, sondern vielmehr die der Einzelexistenz, indem sie von ihm wie ein raum- und zeitloses Urbild der Individuen vorgestellt wird. Je mehr Plato in seinem Denken und in seiner Darstellung der Phantasie Raum lässt, um so mehr individualisirt er die Idee; je mehr er der Reinheit des Gedankens zustrebt, um so mehr nähert er sich der Auffassung der Idee unter der Form der Allgemeinheit an. Werden die Individuen, welche mit einander das gleiche Wesen theilen oder derselben Classe angehören, befreit gedacht von den Schranken des Raumes und der Zeit, von der Materialität und den individuellen Mängeln, und so zu einer Einheit miteinander zusammengeschlossen, die der Grund ihres Daseins sei, so ist diese Einheit die Platonische Idee.

Das Verhältniss der *Individuen* zu der betreffenden Idee be- 77
zeichnet Plato durch den Ausdruck Theilnahme oder Antheilhaben (μέθεξις), auch durch Nachahmung (μίμησις, ὁμοίωσις). Die Idee ist das Urbild (παράδειγμα), die Einzelwesen sind die Abbilder (εἴδωλα, ὁμοιώματα); die Idee, obschon an und für sich (αὐτὸ καθ᾽ αὑτό) existirend, ist doch auch mit den Einzelwesen in Gemeinschaft (κοινωνία); sie ist in ihnen in gewissem Sinne gegenwärtig (παρουσία); die Art dieser Gemeinschaft aber hat Plato nicht näher bestimmt.

Die Auffassung der Idee in der Form selbstständiger Einzelexistenz, die *Substantiirung oder Hypostasirung der Idee* ist gewissermassen eine Abtrennung derselben von den Einzelwesen (und wird in diesem Sinne von Aristoteles als ein χωρίζειν bezeichnet und bekämpft). Die Verselbstständigung der Ideen scheint bei Plato allmählich eine immer vollere geworden zu sein, so dass Plato die Ideen (und zumeist die höchste derselben, die Idee des Guten) auch als wirkende Ursachen betrachtet, die den Individuen deren Dasein und Wesen verleihen. Bildlich nennt Plato dieselben (im Timaeus) Götter und scheint unter dem Weltbildner (Demiurg), der alles zum

Guten gestaltet, die Idee des Guten zu verstehen. Die (unbewusst mythische) Personification der Ideen vollendet sich in der Behauptung, dass Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft denselben zukommen; doch scheint diese (im Dialog Sophist aufgestellte) Doctrin nicht Plato selbst, der an der Unwandelbarkeit der Ideen festhält, sondern einem Theil seiner Schüler anzugehören.

Es giebt eine *Vielheit von Ideen*. Diese entspricht der Vielheit der Begriffe. Alle Verhältnisse, die zwischen Begriffen stattfinden, fasst Plato unmittelbar auch als Verhältnisse der Ideen zu einander auf. Der höhere oder allgemeinere Begriff verhält sich zu den niederen oder weniger allgemeinen, die ihm untergeordnet sind, ebenso, wie ein jeder von diesen letzteren zu den ihm untergeordneten Einzelvorstellungen; demgemäss verhält sich nach Platonischer Auffassung diejenige Idee, welche das Object des höheren Begriffes ist, zu denjenigen Ideen, welche die Objecte der niederen Begriffe sind, wie eine jede dieser letzteren Ideen sich zu der betreffenden Gruppe von Einzelobjecten verhält.

Die höchste Idee ist die *Idee des Guten*, welche selbst die Idee des Seins an Würde und Kraft noch überragt. Sie ist gleichsam die Sonne im Reiche der Ideen als Ursache des Seins und der Erkenntniss. Plato scheint sie mit der höchsten Gottheit zu identificiren.

Wie zwischen der philosophischen und sinnlichen Erkenntniss die mathematische die Mitte hält, so stehen die *mathematischen* Objecte in der *Mitte* zwischen den sinnlichen Dingen und den Ideen.

Die Methode der Erkenntniss der Ideen ist die *Dialektik*, die den Doppelweg der Erhebung zum Allgemeinen und des Rückgangs vom Allgemeinen zum Besondern in sich begreift. Eine Vorstufe der dialektischen Erkenntniss, und sofern diese unerreicht bleibt, ihr Surrogat, ist die *mythische* Auffassung.

Zur Erforschung des Wesens der Dinge kann die Betrachtung der *Worte* darum nicht dienen, weil die Sprachbildner das wahrhafte, bleibende Wesen nicht genügend gekannt haben, sondern zu sehr bei der volksthümlichen Ansicht stehen geblieben sind, welche später Heraklit auf ihren allgemeinsten Ausdruck gebracht hat, und die doch in der That nur von dem Sinnlichen gilt, nämlich dass alles in beständiger Bewegung sei.

78 Die Aufgabe, ein umfassendes System der Ideen zu entwerfen, hat Plato sich nicht gestellt. Doch lässt sich als ein Schritt in dieser Richtung die *Reduction der Ideen auf Zahlen* ansehen, welche Plato in seinem höheren Alter unternommen hat, nachdem

er ursprünglich die Ideenlehre ohne Verflechtung mit der Zahlenlehre ausgebildet hatte, wie auch die mit dieser Reduction verknüpfte Lehre von den Urbestandtheilen alles Existirenden (oder die Stoicheiologie).

Ueber das System Plato's überhaupt sind ausser den schon oben angeführten Werken von Tennemann und Karl Friedrich Hermann, wie auch den Gesammtdarstellungen von Ritter, Brandis und Zeller noch zu erwähnen:

Phil. Guil. van Heusde, initia philosophiae Platonicae, Traj. ad Rhenum 1827—36; ed. II., Lugd.-Batav. 1842.

A. Arnold, System der Platonischen Philosophie als Einleitung in das Studium des Plato und der Philosophie überhaupt, Erfurt 1858. (Bildet den dritten Theil von: Plat. Werke, einzeln erklärt und in ihrem Zusammenhange dargestellt, Erfurt 1836 ff.)

Auf das Ganze der Platonischen Philosophie in ihrem Verhältniss zum Judenthum und Christenthum gehen:

Car. Frid. Stäudlin, de philosophiae Platonicae cum doctrina religionis Judaica et Christiana cognatione, Gott. 1819.

C. Ackermann, das Christliche in Plato und in der Platonischen Philosophie, Hamburg 1835.

Ferd. Christ. Baur, das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, in: Ztschr. für Theol., 1837, Heft 3, S. 1—154, auch bes. abg., Tüb. 1837. (Baur weist nach, wie die realisirbaren Elemente des Platonischen Staatsideals in der christlichen Kirche zur Erscheinung gekommen seien, und zwar in Folge der in der beiderseitig anerkannten Substantialität des Ideellen begründeten inneren Verwandtschaft; bei Plato aber fehle die Seite der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des substantiellen Gehalts und des subjectiven Bewusstseins.)

A. Neander, wiss. Abhandlungen, hrsg. von J. L. Jacobi, Berlin 1851, S. 169 ff.

J. Döllinger, Heidenthum und Judenthum, Regensburg 1857, S. 295 ff.

R. Ehlers, de vi ac potestate, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctr. apologetarum saec. II. habuerit, Gott. 1859.

F. Michelis, die Philosophie Plato's in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, Münster 1859—60.

Dietrich Becker, das philos. System Plato's in seiner Beziehung zum christlichen Dogma, Freiburg im Breisgau 1862.

Heinr. von Stein, sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, Theil I. und II., Gött. 1862—64.

(Vgl. die litt. Angaben zu § 43.)

Aeltere Monographien über Plato's Ideenlehre giebt es von Jak. Brucker (1748), Gottlob Ernst Schulze (1786), Friedr. Victor Leberecht Plessing, Joh. Friedr. Dammann, Th. Fähse (1795); neuere von Joh. Friedr. Herbart (de Platonici systematis fundamento, Gott. 1805, wieder abgedr. im XII. Bde. der sämmtl. Werke, 1852, S. 61 ff.), Christ. Aug. Brandis (diatribe academica de perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, Bonnae 1823), Fr. Ad. Trendelenburg (Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata, Lips. 1826), H. Richter (Leipz. 1827), Ludw. Wienbarg (Altona 1829), K. F. Hermann (Marb. Lect.-Kat. 1832—33 und 1839), Herm. Bonitz (disputationes Platonicae duae: de idea boni, et: de animae mundanae

apud Platonem elementis, Dresdae 1837), Zeller (über die Aristot. Darstellung der Platon. Philosophie, in dessen Plat. Studien, Tüb. 1839, S. 197—300), Franz Ebben (Bonn 1849), J. F. Nourrisson (Paris 1852 und 1858), Graser (Torgau 1861); S. Ribbing (s. o. zu § 40); vgl. die Abh. über den Theaetet, Sophist, Parm. etc.

Ueber die mathematischen Stellen in Plato's Schriften haben im Alterthum Theodorus von Soli (Plutarch. de def. orac. c. 32) und Theo von Smyrna (*τῶν κατὰ μαθηματικὴν χρησίμων εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀνάγνωσιν*), in neuerer Zeit Mollweide, Fries, Wex, Stallbaum, Schneider u. A. geschrieben; seine Verdienste um die Förderung der Mathematik haben die Historiker derselben, wie namentlich Montucla, Bossuet, Chasles, Arneth, und monographisch C. Blass, de Plat. mathematico, diss. inaug., Bonn 1861, erörtert.

Ueber die Platonische Dialektik handeln: Franz Hoffmann (München 1832), Karl Kiesel (G.-Progr., Köln 1840, Düsseldorf 1851 und 1863), Th. Wilh. Danzel (Hamburg 1841 und Leipzig 1845), K. Kühn (Berlin 1843), K. Günther (in: Philologus, V., 1850, S. 36 ff.; Karl Eichhoff (logica trium dial. Pl. explic., G.-Pr., Duisb. 1857); Ed. Alberti (Leipz. 1856, bes. abgedr. aus dem Suppl. Bd. I. zu den N. Jahrb. f. Phil. u. Päd.), Janet (études sur la dialectique dans Platon et dans Hégel, Paris 1860); vgl. H. Druon, an fuerit interna s. esoterica Pl. doctrina, Par 1859.

Ueber die Platonische Mythenbildung handeln: C. Crome (Gymn.-Prog., Düsseldorf 1835), Alb. Jahn (Bern 1839), Schwanitz (Leipz. 1852, Jena 1863, Frankf. a. M. 1864), Jul. Deuschle (Hanau 1854), A. Fischer (diss. inaug., Königsberg 1865).

79 Ueber die Platonische Sprachphilosophie handeln: Friedr. Michelis (de enunciationis natura diss.) Bonn 1849), Jul. Deuschle (Marburg 1852), Charles Lenormant (sur le Cratyle de Pl., Athènes 1861); vgl. Ed. Alberti, die Sprachphilosophie vor Plato, in: Philol. XI, Gött. 1856, S. 681—705.

Die Eintheilung der Philosophie in Ethik, Physik und Dialektik (die Cic. Acad. post. I, 5, 19 Plato zuschreibt) hat nach Sextus Empir. (adv. Math. VII, 16) zuerst Plato's Schüler Xenokrates förmlich aufgestellt; Plato aber sei, sagt Sextus mit Recht, *δυνάμει* ihr Urheber (*ἀρχηγός*). Plato hat eigene Dialoge (vom Protag. bis zur Rep.) theils einzelnen ethischen Problemen, theils dem Ganzen der Ethik gewidmet, einen Dialog (den Timaeus) eigens der Physik, andere der Dialektik nebst der Ideologie (nämlich Euthydem über die Pseudo-Dialektik, Cratylus über die Sprache, Theaetet über die Erkenntniss, in gewissem Sinne auch Philebus über das oberste Erkenntnissobject, die Idee des Guten); an jene Dialoge haben sich mündliche Vorträge über die Ideen und ihre Elemente, *στοιχεῖα*, geknüpft, die *ἄγραφα δόγματα* mittheilend, die von Aristoteles und von Hermodorus und wohl auch noch von anderen Zuhörern aufgezeichnet worden sind.

Ueber die Genesis der Ideenlehre erstattet Aristoteles Metaph. I, 6 und XIII, 4 und 9 Bericht. Er bezeichnet die Ideenlehre als das gemeinsame Product der Heraklitischen Lehre von dem beständigen Flusse der Dinge und der Sokratischen Tendenz der Begriffsbildung. Die Ansicht, dass das Sinnliche stets dem Wechsel unterworfen sei, habe Plato von dem Herakliteer Kratylus angenommen und auch später beständig festgehalten. Demgemäss habe er, als er durch Sokrates Begriffe, die, einmal richtig gebildet, stets unwandelbar fest gehalten werden können, kennen gelernt habe, diese nicht auf das Sinnliche beziehen zu dürfen geglaubt, sondern dafür gehalten, es müsse andre Wesen geben, welche die Objecte der begrifflichen Erkenntniss seien, und diese Objecte habe er Ideen genannt. Die Reduction derselben auf (Ideal-) Zahlen bezeichnet Aristoteles Metaph. XIII, 4 als eine später hinzugetretene Umbildung der ursprünglichen Lehre.

In Plato's Dialog Phaedrus wird die Ideenlehre in symbolischer Form angedeutet, doch so, dass unzweifelhaft der Verfasser des Dialogs selbst dieselbe auch in gedankenmässiger Form besass, aber die wissenschaftliche Darstellung und Begründung derselben späteren Dialogen vorbehielt. An einem Orte jenseits des Himmelsgewölbes thronen nach dem Mythus im Phaedrus (p. 247 f.) die reinen Wesenheiten, die Ideen, insbesondere die Idee der Gerechtigkeit, der Besonnenheit, der Wissenschaft etc. Diese sind farblos, gestaltlos, keinem Sinne erfassbar, sondern nur der Betrachtung durch den *νοῦς* zugänglich. Die Erhebung zur Erkenntniss der Ideen schildert Plato als eine Auffahrt der Seele zu dem überhimmlischen Orte. Im Conviv. (p. 211 f.) bestimmt Plato die Idee des Schönen im Gegensatz zu den schönen Einzelobjecten in einer Weise, die sich auf das Verhältniss einer jeden Idee zu den ihr zugehörigen Einzelwesen übertragen lässt. Im Unterschiede von den *καλὰ σώματα, ἐπιτηδεύματα, μαθήματα* nennt er die Idee des Schönen *αὐτὸ τὸ καλόν*, und giebt ihr die Prädicate: *εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμικτον*. Dieses Schöne an sich ist ewig, weder entstehend, noch vergehend, weder wachsend, noch abnehmend, durchaus sich selbst gleichbleibend (*κατὰ ταὐτὰ ἔχον, μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*), nicht in einer Beziehung zwar schön, in einer andern aber hässlich, nicht jetzt schön, zu einer andern Zeit aber nicht, nicht im Vergleich mit einem Objecte schön, im Vergleich mit einem andern aber hässlich, nicht an einem Orte schön oder gewissen Personen als schön erscheinend, an einem andern Orte aber oder für Andere hässlich. Auch kann es nicht durch die Phantasie vorgestellt werden, wie ein körperliches Ding; es ist auch nicht ein (subjectiver) Begriff (*λόγος*) oder ein Wissen (*οὐδέ τις λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη*); es ist nicht in irgend einem andern Objecte, nicht in einem lebenden Wesen, nicht auf Erden, nicht im Himmel, sondern es existirt an und für sich substantiell (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ*). Alles andere Schöne hat Theil an ihm (*ἐκείνου μετέχει*). Nach Rep. p. 523 ff. veranlassen uns diejenigen sinnlich wahrnehmbaren Objecte, welche in der einen Beziehung als klein, in einer andern als gross etc., überhaupt als mit Prädicaten, die einander entgegengesetzt sind, behaftet erscheinen, die Vernunft zur Betrachtung mit herbeizurufen; diese löst den Widerspruch durch Trennung der vereinigt (als ein *συγκεχυμένον*, concretum) erscheinenden Glieder des Gegensatzes, so dass sie einerseits das Grosse 80
für sich als Idee setzt, andererseits das Kleine, überhaupt die beiden Entgegengesetzten gesondert (*τὰ δύο κεχωρισμένα*) denkt. Aehnlich lauten die Erklärungen im Phaedo (p. 102): Simmias ist gross im Vergleich mit Sokrates, klein im Vergleich mit Phaedon; aber die Idee der Grösse und auch die Eigenschaft der Grösse ist niemals zugleich Kleinheit, sondern die Idee bleibt stets, was sie ist, und die Eigenschaft bleibt dies entweder auch, oder hört auf zu bestehen. Tim. p. 51 f.: wenn wissenschaftliche Erkenntniss und richtige Meinung (*νοῦς* und *δόξα ἀληθής*) zwei verschiedene Erkenntnissarten sind, so giebt es auch an und für sich seiende, nicht durch die Wahrnehmung, sondern nur durch das Denken erkennbare Ideen (*εἴδη νοούμενα*); wenn aber, wie es Einigen scheint (wobei wohl insbesondere Antisthenes gemeint ist) beide identisch sind, so ist die Setzung von Ideen ein blosses Gerede (*λόγος*, oder etwa: die Idee ist nichts Objectives, sondern bloss ein subjectiver Begriff?), es giebt dann nur Sinnliches. Beide aber sind verschieden nach Entstehung (durch Ueberzeugung; — durch Ueberredung) und Wesen (Sicherheit und Unwandelbarkeit; — Unzuverlässigkeit und Wechsel). Also giebt es auch zwei verschiedene Classen von Objecten; die eine umfasst das sich selbst stets Gleichbleibende, Ungewordene und Unvergängliche, das weder in sich jemals etwas Anderes von irgend woher aufnimmt, noch auch selbst in ein Anderes eingeht (*οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰςδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν*); die andere Classe umfasst die Einzelobjecte, die den Ideen gleichnamig (*ὁμώνυμα*) und gleichartig (*ὅμοια*) sind,

an bestimmten Orten werden und untergehen, und immer in Bewegung sind (πεφορημένον ἀεί). Den Unterschied des Wissens von der richtigen Meinung begründet der Dialog Theaetetus, während der Cratylus von der Natur und Entstehung der Sprache und ihrem Verhältniss zur Erkenntniss handelt; die Natur der verschiedenen Classen von Objecten wird im Sophistes und Politicus untersucht. Indem der Soph. (p. 248) den Ideen Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft beilegt, so vollendet sich hierin die in der Platonischen Ideenlehre mit der (logisch berechtigten) Anerkennung einer Beziehung des subjectiven Begriffs auf die objective Realität zugleich hervortretende (phantastische) Tendenz zur Hypostasirung oder Substantiirung des Objectiven, das durch den Begriff erkannt wird; es scheint, dass zu diesem Extrem im Soph. nicht Plato, sondern ein Theil seiner Schüler fortgegangen ist, bei denen fast durchweg eine mystische Neigung zur Hypostasirung und Personificirung von Abstractionen (nach der Weise der Pythagoreer) sich bekundet. Von der Platonischen Darstellung aus, für welche das unbefangene Mithineinspielen der Phantasie in die Arbeit des Gedankens charakteristisch ist, so dass die wissenschaftlich berechtigte Doctrin mit der poetischen Fiction untrennbar verflochten erscheint, eröffneten sich zwei Wege: entweder kam es zu einer kritischen Abtrennung des letzteren Elementes und Umbildung der Ideenlehre zu der Lehre von dem durch den Begriff zu erkennenden Wesen (ἡ κατὰ λόγον οὐσία), was durch Aristoteles geschah, oder das poetische Element wurde dogmatistisch fixirt und in scholastischer Weise anscheinend rationalisirt (bei Platonikern, wie im Soph. und Pol.), bis schliesslich der unausbleibliche Umschlag in Skepticismus eintrat (in der mittleren Akademie und im Dialog Parmenides, der weder Annahme, noch Verwerfung der Ideen und des Einen haltbar findet).

Die mythische Darstellung des Seienden in der Form des Werdenden und des Psychischen in der Form des Wahrnehmbaren ist ein Erleichterungsmittel der subjectiven Auffassung, aber an sich eine unvollkommene Form der Betrachtung; nur die dialektische Methode ist die dem Inhalt adäquate Weise der philosophischen Erkenntniss. Die gleichnissmässige oder mythische Darstellung ist bei dem Ideellen selbst möglich, bei seinem Verhältniss zum Sinnlichen in sofern nothwendig, als Plato dieses Verhältniss um des (wie Deuschle sagt) „nicht genetischen, sondern ontischen“ (ontologischen) Charakters seiner Ideenlehre willen nicht in rein wissenschaftlicher Form auffassen konnte; bei dem Sinnlichen als solchem ist die Erkenntniss und Darstellung nicht eine bildliche oder mythische, sondern eine wahrscheinliche. An den mythischen Charakter knüpft sich wesentlich der poetische Reiz der Platonischen Darstellung.

Die beiden Erkenntnisswege, die zusammen das dialektische Verfahren ausmachen, bezeichnet Plato (Phaedr. 265 f.) als das zusammenschauende Zurückführen der Individuen aus ihrem Getrenntsein auf die Einheit des Wesens einerseits und andererseits das Zerlegen der Einheit in die Vielheit gemäss der natürlichen Gliederung. Der erste Erkenntnissweg findet sein Ziel in der Definition als der Erkenntniss des Wesens; der zweite ist die Eintheilung des Genus-Begriffs in seine Artbegriffe. Rep. VI, p. 510; VII, p. 534 stellt Plato einander entgegen die Deduction, die aus gewissen allgemeinen Voraussetzungen, welche jedoch nicht nothwendig die höchsten und principiellen Gedanken seien, anderes, welches durch dieselben bedingt sei, ableite, und andererseits die Erhebung zu dem Unbedingten (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον, d. h. zu dem, welches, weil es selbst das schlechthin Höchste ist, nicht mehr als Grundlage für eine fernere Erhebung dient) und zwar
81 vermittelst der Aufhebung blosser Voraussetzungen; jenes Verfahren herrsche in der Mathematik, dieses in der Philosophie. Im Phaedo (p. 101) wird auch bei

der philosophischen Forschung ein vorläufiges Schliessen aus *ὑποθέσεις* als berechtigt anerkannt; dann aber soll wiederum über eben diese Voraussetzungen Rechenschaft gegeben werden, indem sie selbst aus allgemeineren, mehr principiellen abgeleitet werden, bis endlich die Forschung in dem schlechthin höchsten, durch sich selbst gesicherten Gedanken, dem *ἱκανόν*, ihren Ruhepunct finde.

Zusammenfassend schematisirt Plato de rep. VII, p. 534 in folgender Weise:

A. Objecte.

Νοητὸν γένος.		Ὁρατὸν γένος.	
Ἰδέαι.	Μαθηματικά.	Σώματα.	Εἰκόνες.

B. Erkenntnissweisen.

Νόησις.		Δόξα.	
Νοῦς.	Διάνοια.	Πίστις.	Εἰκασία.

Das höchste Erkenntnissobject (*μέγιστον μάθημα*) ist die Idee des Guten (de rep. VI, 505 A). Sie ist das Oberste im Bereiche der *νοούμενα* und schwer erkennbar; sie ist die Ursache aller Wahrheit und Schönheit. Sie ist nicht identisch mit der Idee des Seins, sondern steht über dieser (de rep. VI, 509). Sie verleiht das Sein und die Erkennbarkeit den Objecten der Erkenntniss und dem Geiste die Erkenntnisskraft (ib. VII, 508 ff.; 617). Sie ist mit der göttlichen Vernunft identisch (Phileb. p. 22). Nach dem Zusammenhang der Platonischen Lehre muss sie der Weltbildner (*δημιουργός*) sein, der (nach Tim. 28 ff.) als der schlechthin Gute auf die Ideen (d. h. auf sich selbst und die übrigen Ideen) hinschauend alles Werdende nach Möglichkeit zum Guten gestaltet.

Von der durch Aristoteles bezeugten Reduction der Ideen auf (Ideal-) Zahlen finden sich gewisse Spuren in einzelnen Platonischen Dialogen, besonders im Philebus, in welchem die Ideen als *ἑνάδες* oder *μονάδες* bezeichnet werden und (in Pythagoreisirender Weise) *πέρας* und *ἄπειρον* als Elemente derselben erscheinen. Doch scheint Plato jene Reduction in den mündlichen Vorträgen in einer bestimmteren und eingehenderen Weise unternommen zu haben. Nach den Aristotelischen Berichten (Metaph. I, 6; XIV, 1, 1087 B, 12 u. ö. und in anderen Werken, ferner in den Fragmenten der Schriften de bono und de ideis), wie auch nach Hermodorus (bei Simplic. zur Arist. Physik fol. 54 B und 56 B) statuirte Plato zwei Elemente (*στοιχεῖα*) der Ideen, wie alles Seienden überhaupt, nämlich ein formgebendes (*πέρας*) und ein formempfangendes, an sich selbst formloses (*ἄπειρον*); in jeder Classe von Objecten (Ideen, Mathematisches, Sinnliches) scheint Plato solche *στοιχεῖα* angenommen und die betreffenden Objecte selbst als das Dritte, aus beiden Gemischte (*μικτόν*) betrachtet zu haben; aber während in den sinnlichen Dingen das *ἄπειρον* die im Timaeus beschriebene Materie ist, und das *πέρας* die Gestalt und Qualität, ist in den *νοητά* das *πέρας* die Einheit (*ἕν*) und das *ἄπειρον* das Mehr und Minder, Grosse und Kleine (*μέγα καὶ μικρόν*). Aus diesen Elementen entstehen, sagt Aristoteles (Metaph. I, 6) auf eine naturgemässe Weise (*εὐφυῶς*) die Zahlen; die Ableitung der Ideen aber aus denselben ist durch deren Reduction auf Zahlen bedingt. Von diesen (Ideal-) Zahlen unterschied Plato die mathematischen, welche zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen in der Mitte stehen. Die Idealzahlen scheinen von Plato wesentlich im Sinn einer Bezeichnung der Werthverhältnisse angewandt worden zu sein (vergl. Polit. p. 284 D); sie haben ein

Rangverhältniss zu einander (ein πρότερον καὶ ὕστερον) und sind nicht addirbar (ἀξύμβλητοι). Das ἕν identificirte Plato mit der Idee des Guten (nach dem Zeugniss des Aristoteles bei Aristox. Harm. Elem. II, p. 30 Meib., vergl. Arist. Metaph. I, 6 und XIV, 4).

82 § 42. Die Welt (ὁ κόσμος) ist nicht ewig, sondern geworden; denn sie ist sinnlich wahrnehmbar und körperhaft. Die Zeit ist zugleich mit der Welt geworden. Die Welt ist das Schönste von allem Entstandenen; sie ist von dem besten Werkmeister als Nachbild des höchsten und ewigen Urbildes geschaffen. Die neben Gott existirende schlechthin qualitätslose Materie, die ein Nichtreales ist, nahm zuvörderst in ungeordneter Weise mannigfach wechselnde Gestalten an, bis Gott, der schlechthin Gute und Neidlose, als Weltbildner hinzutrat und alles zum Guten umschuf. Er bildete zuerst die Weltseele, indem er aus zwei einander entgegengesetzten Elementen, von denen das eine untheilbar, sich selbst stets gleichbleibend, das andere theilbar und veränderlich war, eine dritte, mittlere Substanz schuf, diese drei sodann zu einem Ganzen vereinigte und dasselbe nach harmonischen Verhältnissen räumlich ausbreitete. Dann fügte er der Seele den Körper der Welt ein. Indem er zu der chaotisch wogenden Materie Ordnung und Maass hinzubrachte, so nahm dieselbe mathematisch bestimmte Gestalten an, und es ward aus kubisch geformten Elementen die Erde, aus pyramidalisch geformten das Feuer; zwischen beide traten nach geometrischer Proportion in die Mitte das Wasser, dessen Elemente die Form des Ikosaeders haben, und die Luft, deren Elemente oktaedrisch geformt sind. Das Dodekaeder hat Bezug auf die Form des Weltalls. Plato kennt die Schiefe der Ekliptik. In der Richtung des Himmelsäquators hat der Weltbildner das bessere, unveränderliche Element der Weltseele ausgebreitet, in der Richtung der Ekliptik das andere, veränderliche Element. Der Weltseele analog ist der göttliche Theil der menschlichen Seele gebildet, der im Haupte seinen Sitz hat. Das erste, untheilbare Seelenelement ist bei dem Menschen, wie in der Welt, Träger der vernünftigen Erkenntniss, das andere Element Träger der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung. Mit der im Haupte wohnenden Seele sind bei dem Menschen zwei andere Seelen vereinigt, welche Plato zwar im Phaedrus als vor der irdischen Existenz des Menschen präexistirend zu denken scheint, im Timaeus aber als an den Leib gebunden und sterblich bezeichnet. Diese sind: das Muthartige (τὸ θυμοειδές), und: das Begehrliche (τὸ ἐπιθυμητικόν). So gleicht die gesammte Seele der zusammengefügten Kraft eines Führers und zweier Rosse. Die begehrliche Seele kommt auch den Pflanzen, der Muth auch den (edleren) Thieren zu. Die

Seele überhaupt (nach dem Phaedrus) oder die erkennende Seele allein (nach dem Timaeus) ist unsterblich. An diese Lehre knüpft Plato (im Phaedon, der seine Argumente für die Unsterblichkeit enthält) theils die sittliche Ermahnung, durch ein reines und vernunftgemässes Leben die einzig mögliche Rettung vom Bösen zu suchen, theils die „wahrscheinlichen Reden“ von einer Wanderung der Seele durch Menschen- und Thierleiber während einer zehntausendjährigen Weltperiode, von den Läuterungen der bürgerlich 83
Rechtschaffenen, den vorübergehenden Strafen der heilbaren Sünder und der ewigen Verdammniss der unheilbaren Frevler, und der Seligkeit derer, die vorzüglich rein und gottgefällig gelebt haben.

Ueber die Platonische *Gotteslehre* handeln (ausser den Herausgebern und Commentatoren des Timaeus und den Historikern der griechischen Philosophie) insbesondere noch: Marsilius Ficinus (theologia Platonica, Florent. 1482), Pufendorf (Leipz. 1653), Oelrichs (Marburg 1788), Hörstel (Leipzig 1814), Theoph. Hartmann (Breslau 1840), J. Bilharz (Carlsruhe und Freiburg 1842), Heinr. Schürmann (Münster 1845), Ant. Erdtman (Münster 1855). Vgl. auch die oben zu § 41 angeführten Schriften über Plato's Ideenlehre.

Ueber Plato's *Naturlehre* handeln ausser den Herausgebern und Uebersetzern des Timaeus, von denen Martin (Etudes sur le Timée de Platon, 2 tom., Paris 1841) der bedeutendste ist, insbesondere Aug. Böckh (de Plat. corporis mundani fabrica, Heidelb. 1809; de Plat. system. coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, ibid. 1810; Untersuchungen über das kosmische System des Platon mit Bezug auf Gruppe's „kosmische Systeme der Griechen“, Berlin 1852), J. S. Könitzer (über Verhältniss, Form und Wesen der Elementarkörper nach Plato's Timaeus, Neu-Ruppin 1846), A. Hundert (de Platonis altero rerum principio, Progr., Cleve 1857), Franz Susemihl (zur Platonischen Eschatologie und Astronomie, in: Philologus, Jahrg. XV, 1860, S. 417—434), G. Grote (Plato's doctrine on the rotation of the Earth and Aristotle's comments upon that doctrine, London 1860, deutsch von J. Holzamer, Prag 1861, vgl. Fichte's Zeitschr. f. Philos., Bd. XLII, 1863, S. 177—182).

Ueber *Plato's Seelenlehre* handeln: Aug. Böckh (über die Bildung der Weltseele im Timaeus, in: Daub und Creuzer, Studien, Bd. III, 1807, S. 1—95), Herm. Bonitz (disput. Plat. II: de an. mund. elem., s. o. zu § 41), F. Ueberweg (über die Platonische Weltseele, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Bd. IX, 1853, S. 37—84), Franz Susemihl (Platon. Forschungen, III, in: Philologus, Supplementband II, Heft 2, 1861, S. 219 — 250), J. P. Wohlstein (Materie und Weltseele in dem Plat. System, Marburg 1863).

Ueber die *Platonische Unsterblichkeitslehre* nebst den damit zusammenhängenden Lehren von der *Präexistenz* und *Wiedererinnerung* handeln: Joach. Oporinus (histor. crit. doctr. de immortalitate, Hamb. 1735, S. 185 ff.), Chr. Ernst von Windheim (Gött. 1749), Moses Mendelssohn (Phädon, Berlin 1767 u. ö.), Gust. Friedr. Wiggers (Rostock 1803), F. Pettavel (Berlin 1815), Kunhardt (Lübeck 1817), Adalb. Schmidt (Halle 1827; 1835), J. W. Braut (Brandenb. 1832), Ludw. Hase (Magdeb. 1843), Voigtländer (Berlin 1844), K. Ph. Fischer (Erlangen 1845), Herm. Schmidt (Wittenb. 1845; Halle 1850—52), Franz Susemihl (in: Philologus, 1850, S. 385 ff.; Jahn's Jahrb., Bd. 73, 1856, S. 236—240; Philologus XV und Suppl.-Bd. II, s. o.), Moritz Speck (Breslau 1853), L. H. O. Müller (die Eschatologie Plato's

und Cicero's im Verhältniss zum Christenthum, Jever 1854), K. Eichhoff, (G.-Pr., Duisburg 1854, S. 11—18), A. J. Kahlert (G.-Pr. von Czernowitz, Wien 1855), Ch. Prince (Neufchatel 1859), Bucher (Pl. spec. Bew. f. d. Unsterbl., diss. inaug., Gött. 1861), Drosihn (die Mythen über Prä- und Post-Existens, G.-Pr., Cöslin 1861), K. Silberschlag (die Grundlehren Pl. über das Verhältniss des Menschen zu Gott und das Leben nach dem Tode in ihrer Beziehung zu den Mythen des Alterthums, in: Deutsch. Mus. 1862, No. 41), F. Gloël (de argumentorum in Plat. Phaedone cohaerentia, G.-Pr., Magdeb. 1863).

Plato eröffnet die Darstellung seiner Physik im Tim. (p. 28 ff.) mit der Erklärung, dass sich, da die sichtbare Welt die Form der *γένεσις*, nicht der *οὐσία* trage, auf diesem Gebiete nichts absolut Gesichertes, sondern nur Wahrscheinliches (*εἰκότες μῦθοι*) aufstellen lasse. Die Form der Naturerkenntniss ist nach ihm nicht die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) oder Wahrheitserkenntniss (*ἀλήθεια*), sondern der Glaube (*πίστις*). Plato sagt Tim. p. 29 C: *ὅ, τι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια.* Von dem Wahrscheinlichen gilt, was Plato im Phaedo p. 114 D sagt: dass sich dieses genau so verhalte, das fest zu behaupten, geziemt nicht für einen verständigen Mann; dass es jedoch entweder so oder nahezu so damit stehe (*ὅτι ἢ ταῦτ' ἐστιν ἢ τοιαῦτ' ἄττα*), das ist allerdings anzunehmen.

84 Plato wirft (Tim. p. 28 A) die Doppelfrage auf, ob die Welt immer war, ohne einen Ursprung des Werdens zu haben, oder ob sie geworden sei, anfangend von irgend einem Ursprung her, und giebt zur Antwort, um der Sichtbarkeit der Welt willen sei das Zweite, nicht das Erste anzunehmen. Aber die Welt ist das Beste unter dem Gewordenen, wie ihr Urheber unter dem Ewigen *).

In der weltbildenden Vernunft ist die Zweckmässigkeit der Welt, in der Materie dagegen sind die Nothwendigkeitsursachen begründet. Die mechanischen Ursachen sind nur *ξυναίτια* der Zweckursachen.

Indem die Materie (als *δεξαμενή*) geordnete Gestalten annahm, so entstanden zunächst die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Zwischen den beiden Aeussersten: Feuer und Erde, bedurfte es des Bandes; das schönste Band aber liegt in der Proportion, und die Proportion muss eine zweifache sein, da es sich um Körper handelt. (Bei Ebenen nämlich kann ein Mittelglied genügen, wie z. B. das Quadrat, das doppelt so gross, wie ein gegebenes, ist, eine durch die Proportion $1 : x = x : 2$, wo $x = \sqrt{2}$, bestimmte Seitenlänge hat, wenn die Seite des gegebenen Quadrates $= 1$ gesetzt wird. Bei Körpern aber sind zwei Mittelglieder erforderlich, wie z. B. der Cubus, dessen Inhalt $= 2$, eine durch die beiden Proportionen: $1 : x = x : y$, und $x : y = y : 2$, wo $x = 2^{\frac{1}{3}}$ und $y = 2^{\frac{2}{3}}$, bestimmte Seitenlänge hat.) Es muss sich demnach Feuer zu Luft, wie Luft zu Wasser, und Luft zu Wasser, wie Wasser zu Erde verhalten.

Die Abstände der himmlischen Sphären von einander entsprechen solchen Saitenlängen, auf welchen harmonische Töne beruhen. Die Erde ruht unbewegt

*) Dieser ausdrücklichen Erklärung Plato's steht keineswegs die andere entgegen (Tim. p. 34), er rede hier zwar später von der Seele, als von dem Körper der Welt, thatsächlich aber sei dieselbe früher, als dieser, geworden, und seine Darstellung sei nur nicht in ihrer Folge dieser thatsächlichen Folge gemäss, wie denn überhaupt die menschliche Rede mit vielem Zufälligen behaftet sei. Denn hier sagt Plato nicht (wie man gedeutet hat, s. Alberti, Geist und Ordnung der Plat. Schriften, S. 19), die Darstellung müsse „eine Abfolge eines Früheren und Späteren angeben", während thatsächlich gar keine solche stattfinde, sondern er sagt, es bestehe thatsächlich die entgegengesetzte Abfolge (ähnlich, wie Aristoteles das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und *πρότερον φύσει* unterscheidet).

im Mittelpuncte des Weltalls, geballt um die Axe der Welt. Wird der Abstand des Mondes von ihr = 1 gesetzt, so ist der der Sonne = 2, der der Venus = 3, der des Mercur = 4, der des Mars = 8, der des Jupiter = 9, der des Saturn = 27. Die Schiefe der Ekliptik ist eine Folge der geringeren Vollkommenheit der Sphären unter dem Fixsternhimmel.

Die Seele ist älter, als der Leib; denn sie ist zur Herrschaft bestimmt, und es geziemt sich nicht, dass das Jüngere über das Aeltere herrsche. Sie muss die Elemente von allen ideellen und materiellen Wesen in sich vereinigen, um alle erkennen zu können (Tim. p. 34 sqq.).

Der Annahme dreier Theile der menschlichen Seele (ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές, λογιστικόν) scheint der Gedanke der Stufenfolge: Pflanze, Thier, Mensch, zum Grunde zu liegen (Tim. 77 B; de rep. IV, 441 B); doch ist derselbe von Plato nicht so genau durchgeführt worden, wie später von Aristoteles. Die Vorherrschaft je eines jener Theile charakterisirt die erwerbslustigen Phönicier und Aegypter, die muthvollen nördlichen Barbaren und die Bildung liebenden Hellenen (de Rep. IV, 435 E).

Die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der Seele begründet Plato im Phaedrus (p. 245) auf die Natur der Seele als des sich selbst bewegenden Princips aller Bewegung; im Meno (p. 80 ff.) auf die Natur des mathematischen und philosophischen Lernens, welches nur durch die Annahme einer Wiedererinnerung an die in der Präexistenz intellectuell angeschauten Ideen seine zureichende Erklärung finde; in der Rep. (X, p. 609) auf das Nichzerstörtwerden der Lebendigkeit der Seele durch die moralische Schlechtigkeit, welche doch das der Seele eigenthümliche Uebel sei, so dass wohl auch nichts Anderes ihren Untergang verursachen könne; im Tim. (p. 41) auf die Güte Gottes, der, obschon die Seele als ein Gewordenes ihrer Natur nach auch wiederum lösbar sei, doch nicht das schön Gefügte wiederum auflösen wollen könne; im Phaedo endlich (p. 62—107) theils auf das subjective Verhalten des Philosophen, dessen Streben nach Erkenntniss ein Streben nach leibloser Existenz, also ein Sterbenwollen sei, theils auf eine Reihe objectiver Argumente. Das erste dieser Argumente stützt sich auf das kosmologische Gesetz des Uebergangs der Gegensätze in einander, wonach, wie die Lebenden zu Todten werden, so die Todten wieder zu Le- 85
benden werden müssen; das zweite auf die Natur des Wissens als einer Wiedererinnerung (wie im Meno); das dritte auf die Verwandtschaft der Seele als eines unsichtbaren Wesens mit den Ideen als unsichtbaren, einfachen und unzerstörbaren Objecten; das vierte, gegenüber dem Einwand (des Simmias), dass die Seele vielleicht nur die Resultante und gleichsam Harmonie der körperlichen Elemente sei, theils auf die bereits erwiesene Präexistenz der Seele, theils auf ihre Befähigung zur Herrschaft über den Leib, und auf ihre substantielle Daseinsweise, wonach, während eine Harmonie mehr Harmonie sein könne, als die andere, eine Seele nicht mehr noch weniger Seele sei, als jede andere, und die Seele die Harmonie als Eigenschaft an sich tragen könne, sofern sie tugendhaft sei; das fünfte und von Plato selbst für entscheidend gehaltene Argument endlich, gegenüber dem Einwand (des Kebes), dass die Seele vielleicht den Leib überdauere, aber doch nicht schlechthin unzerstörbar sei, auf die unaufhebbare, im Wesen der Seele liegende Gemeinschaft derselben mit der Idee des Lebens, so dass die Seele niemals leblos sein könne, eine todte Seele ein Widerspruch sei, mithin Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit ihr zukomme (wobei supponirt wird, dass dasjenige, was, so lange es besteht, seinem Wesen nach nicht todt ist noch todt sein kann, auch niemals aufhören könne zu bestehen;

diese Supposition knüpft sich sprachlich an den Doppelgebrauch von ἀθάνατος a. in dem Sinne, den der Zusammenhang der Argumentation begründet: nicht todt, b. in dem Sinne, der dem Sprachgebrauche entspricht: unsterblich).

§ 43. Das höchste Gut ist nicht die Lust, auch nicht die Einsicht allein, sondern die möglichste Verähnlichung mit Gott als dem absolut Guten. Die Tugend der menschlichen Seele ist ihre Tauglichkeit zu dem ihr zukommenden Werke. Sie befasst verschiedene einzelne Tugenden in sich, deren System auf der Gliederung der Vermögen oder Theile der menschlichen Seele beruht. Die Tugend des erkennenden Theiles der Seele ist die Weisheit (σοφία), die des muthigen die Tapferkeit (ἀνδρία), die des begehrlichen die Besonnenheit (Mässigung oder Selbstbeherrschung, Selbstbescheidung, σωφροσύνη), die Gerechtigkeit endlich (δικαιοσύνη) ist die allgemeine Tugend und besteht darin, dass ein jeder Theil der Seele seine eigenthümliche Aufgabe erfülle. Die Frömmigkeit (ὁσιότης) ist die Gerechtigkeit in Bezug auf die Götter. Von der Weisheit zweigt sich ab die philosophische Liebe als das Streben nach gemeinsamer Erzeugung der philosophischen Erkenntniss.

Der Staat ist der Mensch im Grossen. Die höchste Aufgabe des Staates ist die Bildung der Bürger zur Tugend. In dem Idealstaate ist jede der drei Hauptfunctionen der Seele und jede der entsprechenden Tugenden durch einen besonderen Stand vertreten. Die Stände sind: der der Herrscher, dessen Tugend die Weisheit ist, der der Wächter oder Krieger, dessen Tugend die Tapferkeit, der der Handarbeiter und Händler, dessen Tugend die Selbstbescheidung und der willige Gehorsam ist. Bei den Herrschern und Kriegern soll neben der Richtung auf das Wahre und Gute durchaus kein individuelles Interesse aufkommen; alle sollen im strengsten Sinne eine einzige Familiengemeinschaft bilden, ohne Ehe und ohne Privateigenthum. Die Bedingung der Verwirklichung des Idealstaates liegt darin, dass irgend einmal die Philosophen zur Herrschaft gelangen oder die Herrscher recht philosophiren. In den
86 Leges entwirft Plato später die Form eines zweitbesten Staates, der leichter zu realisiren sei; in diesem tritt die Begründung der Bildung der Herrscher auf die Ideenlehre zurück, und auf die mathematische Schulung fällt das Hauptgewicht; die Weise der Götterverehrung steht dem allgemeinen hellenischen Volksbewusstsein näher, und dem individuellen Interesse wird das Zugeständniss der Ehe und des Privateigenthums gemacht.

In dem Platonischen Staate findet nur diejenige Kunst eine Stelle, welche Nachahmung des Guten ist, also namentlich die reli-

giöse Lyrik; die Kunst aber, welche die Erscheinungswelt, in der Gutes und Schlimmes gemischt ist, nachahmt, bleibt ausgeschlossen. Das Schöne und die Kunst gelangt bei Plato nur in der Unterordnung unter das Gute zur Geltung. Die Schönheit, deren Wesen in der Angemessenheit und Symmetrie liegt, welche aus dem Verhältniss des Begriffs zu der Vielheit der Erscheinungen hervorgeht, ist zwar nicht die höchste Idee, wohl aber die, welche ihren sinnlichen Abbildern den höchsten Abglanz verleiht, indem sie am meisten unter allen Ideen durch dieselben hindurchleuchtet.

Die Erziehung der Jugend ruht auf dem Princip einer stufenweisen Heranbildung zur Erkenntniss der Ideen und zu der entsprechenden Thätigkeit, so dass zu den höchsten Stufen nur die Befähigtsten gelangen, die Uebrigen aber später oder früher zu niederen praktischen Functionen bestimmt werden. Als spätestes Lehrobject ist den Gereiftesten die Erkenntniss der Idee des Guten vorbehalten.

Ueber Plato's Ethik und Politik im Verhältniss zum Griechenthum und Christenthum handeln (ausser den oben zu § 41 angeführten Schriften): Grotefend (commentatio, in qua doctrina Platonis ethica cum christiana comparatur ita, ut utriusque tum consensus, tum discrimen exponatur, Gott. 1821), L. Ogienski (Pericles et Plato, Vratisl. 1838), Jul. Guil. Lud. Mehlis (comparatio Plat. doctrinae de rep. cum christiana de regno divino doctrina, Gott. 1847), K. F. Hermann (die hist. Elemente des Platon. Staatsideals, ges. Abh., Gött. 1849, S. 132—159), P. Stuhr (vom Staatsleben nach Platon., Arist. und christlichen Grundsätzen, Theil I, Berlin 1850), Ed. Kretzschmar (der Kampf des Plato um die relig. u. sittlichen Principien des Staatslebens, Leipz. 1852), W. Wehrenpfennig (die Verschiedenheit der ethischen Principien bei den Hellenen, Berlin 1856, S. 40 ff.), W. Wiegand (Einleitung in Plato's Gottesstaat für Freunde der Akademie, G.-Pr., Worms 1858), Ed. Zeller (der Platon. Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit, in: v. Sybel's hist. Zeitschr., Jahrg. 1859, Heft 1, S. 108—126), Hildenbrand (Gesch. u. Syst. der Rechts- und Staatsphilosophie, Leipz. 1860, I, S. 151 ff., 156 ff., 166 ff.), S. Lommatzsch (quomodo Pl. et Arist. relig. ac reip. principia conjunxerint, diss. inaug., Berol. 1863).

Ueber Plato's Lehre von dem höchsten Gut handeln: Ad. Trendelenburg (de Pl. Philebi consilio, Berol. 1837), Theod. Wehrmann (Plat. de summo bono doctrina, Berl. 1843), Wenkel (Pl. Lehre vom h. G. und der Glückseligkeit, G.-Pr., Sondershausen 1857), Franz Susemihl (über die Gütertafel im Philebus, in: Philologus, Supplementbd. II, Göttingen 1863, S. 97—132), von der Lust O. Kalmus (Halberstadt 1857), H. Anton (in: Fichte's Zeitschr. f. Philos., N. F., Bd. 33, Halle 1858, S. 65—81 und S. 213—238), W. R. Kranichfeld (Platonis et Arist. de ἡδονῇ sententiae quomodo tum consentiant, tum dissentiant, Berol. 1860), von der Gerechtigkeit W. Ogienski (Trzemessno 1845), W. Jahns (Breslau 1850) und J. F. Amen (Berlin 1854), von der σωφροσύνη K. Hoffmeister (Essen 1827), von der Lüge Th. Kelch (Elbing 1820).

Ueber Plato's Staatslehre handeln: Th. van Schwinderen (Groning. 1807), 87
G. de Geel (Utr. 1810), Fr. Köppen (Leipz. 1818 und 1819), Havestadt (Münster 1848), Voigtland (Schleus. 1853) und mit vergleichender Beziehung auf die Aristotelische

Staatslehre Pinzger (Leipz. 1822) und Andere, s. unten zu § 50; das Verhältniss der Platonischen Politik zur Ethik wird ferner in den Abhandlungen erörtert, welche die Tendenz des Platonischen Dialogs de republ. betreffen, namentlich in den Einleitungen von Schleiermacher, Stallbaum und Steinhart, in Susemihl's Schrift, Bd. II, S. 58 ff., in Monographien von A. G. Gernhard (Lips. 1836; Wien 1839—40). E. Manicus (Schlesw. 1854), G. F. Rettig (Bern 1845 und über Steinharts, Susemihls und Stallbaums Einl. z. Pl. Staat, in: Rhein. Mus., N. F., XVI, 1861, S. 161—197), sodann auch in Untersuchungen über den Politicus, insbesondere den Einleitungen und Deuschle's Beitrag zur Erkl. des Pol., G.-Pr., Magdeb. 1857; über die Gemeinschaft jedes Besitzes handelt E. v. Voorthuysen (Utr. 1850), vgl. Thonissen (in: le socialisme, t. I, Paris 1852, S. 41 ff.), über die Principien der Plat. Criminalges. Platner in: Zeitschr. für die Alterthumswiss. 1844, No. 85 und 86.

Ueber Plato's Aesthetik handeln: Ed. Müller (über das Nachahmende in der Kunst nach Plato, Ratibor 1831; Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, 1. Bd., Breslau 1834, S. 27—129), Arnold Ruge (die Plat. Aesthetik, Halle 1832), Wilh. Abeken (de μιμήσεως apud Platonem et Arist. notione, Gott. 1836), Ch. Leveque (Platon, fondateur de l'esthétique, Paris 1857), K. Justi (die ästhet. Elemente in der Platonischen Philos., Marburg 1860), Th. Sträter (Studien zur Geschichte der Aesthetik, Heft 1: die Idee des Schönen bei Plato, Bonn 1861, vgl. die Rec. von Boumann in Michelet's Zeitschrift: der Gedanke, Bd. VI, Heft I, Berlin 1865, S. 14—25), Jos. Reber (Pl. und die Poesie, Inaug.-Diss., München 1864), Max Remy (Pl. doctr. de artibus liberal., Hal. 1864).

Ueber Plato's Erziehungslehre handeln: Anne den Tex (de vi musices ad excol. hom. e sent. Plat., Utr. 1816), G. A. Blume (de Platonis liberorum educ. disciplina, Hal. 1818), Ch. Schneider (de gymnastica in civ. Plat., Bresl. 1819), Ad. Bartholom. Kayssler (Fragmente aus Plato's und Göthe's Pädagogik, Breslau 1821), C. Stoy (de auctoritate in rebus paedag. a Plat. civ. principibus tributa, Jen. 1832), Alexander Kapp (Platon's Erziehungslehre, Münden 1833), Wiese (in optima Plat. civitate qualis sit puerorum institutio, Prenzlav. 1834), E. Snethlage (das ethische Princip der Plat. Erziehung, Berlin 1834), W. Baumgarten-Crusius (disciplina juvenilis Plat. cum nostra comp., Meissen 1836), K. H. Lachmann (Plat. Vorst. von Recht und Erziehung, Hirschberg 1849), Arens (die relig. Erziehung des Plat. Staatsbürgers, Oldenburg 1853), Bomback (Entwickelung der Plat. Erziehungslehre, Rottweil 1854), Volquardsen (Plat. Idee des persönl. Geistes und seine Lehren über Erziehung etc., Berlin 1860), Baunard (quid apud Graecos de institutione puerorum senserit Plato, Orléans 1860).

Plato entwirft im Philebus eine Gütertafel, die jedoch mit einiger Unklarheit behaftet ist. Er fordert (p. 64 E) von jedem, was als Gut gelten solle, überhaupt, dass es κάλλος, ξυμμετρία und ἀλήθεια (Wirklichkeit, Wesenhaftigkeit) in sich vereinige, und ordnet dann (p. 66 A ff.) die Güter in fünf Classen. In die erste werden von ihm gestellt: μέτρον, μέτριον und καίριον, in die zweite: τὸ ξύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τέλεον καὶ ἱκανόν, in die dritte: νοῦς καὶ φρόνησις, in die vierte: ἐπιστῆμαι τε καὶ τέχναι καὶ δόξαι ὀρθαί, in die fünfte die ἡδοναὶ ἄλυποι, καθαραί, welche sich an das wissenschaftliche Erkennen und an das Wahrnehmen anknüpfen. Durch Zusammenfassung der ersten und zweiten, wie auch der dritten und vierten Classe lässt sich die Fünfzahl auch auf eine Dreizahl reduciren (p. 67 A). Vielleicht hat Plato unter der ersten Classe dessen, was für den Menschen ein Gutes sei, die Objecte der Vernunfterkenntniss, die Ideen, verstanden, die für alles Andere das Ursächliche und Maassgebende sind, unter der zweiten Classe die Objecte der mathematischen und zugleich der ästhetischen Betrachtung, unter der dritten die Vernunft-

einsicht selbst als theoretische (νοῦς) und praktische (φρόνησις), unter der vierten die niederen Erkenntnissweisen und das entsprechende Thun (wobei die von Aristoteles adoptirte, den früheren Platonischen Schriften, namentlich der Rep., noch fremde Bedeutung von ἐπιστήμη für eine späte Abfassung des Philebus zeugt), unter 88
der fünften endlich die in der Bethätigung der edleren Seelenkräfte begründete Lust. Auch was nicht bloss für den Menschen, sondern schon an sich selbst ein ἀγαθόν ist, kann in der Beziehung betrachtet werden, die es zum menschlichen Leben hat; in diesem Sinne scheint Plato die beiden ersten Classen aufgestellt und mit denjenigen, die auf bloss menschliche ἀγαθά gehen, zusammengeordnet zu haben.

Die Idee ist das αἴτιον aller γένεσις, die mathematischen Maassbestimmungen bilden das πέρας, der Gegensatz zum πέρας liegt in dem ἄπειρον, dem die unreinen Lüste anheimfallen; Vernunft, richtige Vorstellung und reine Lust sind sämmtlich ein durch die Kraft der Ursache aus dem πέρας und ἄπειρον Gemischtes, ξυμμισγόμενον. In dem ἔμμετρον und ξύμμετρον bei der Verbindung des Begrenzenden mit dem Unbegrenzten liegt die *Schönheit* (Phileb. p. 26 B; 64 E; 66 B).

Der Besitz des Guten ist *Glückseligkeit*. Phileb. 11 B: Bei der Frage nach dem Werthe von Lust und Einsicht etc. handelt es sich um diejenige ἕξις ψυχῆς καὶ διάθεσις, welche im Stande sei, τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν. Sympos. 240 E: κτήσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες. Als Verähnlichung mit Gott, dem absolut Guten, bezeichnet Plato das sittliche Ziel des Menschen Rep. X, 613 A; Theaet. 176.

Durch die psychologische Lehre von den verschiedenen Kräften oder *Theilen* der Seele wird es Plato möglich, eine *Mehrheit von Tugenden* als befasst unter dem *einen Begriff der Tugend* nachzuweisen. Die Parallele zwischen der Gerechtigkeit des Staates und des Einzelnen führt Plato mit der Bemerkung ein, dort erscheine gleichsam in grösseren Buchstaben dieselbe Schrift, die hier in kleineren zu lesen sei (de Rep. II, p. 368).

Die Platonische *Staatslehre* entnimmt eine Menge von *einzelnen* Bestimmungen dem *Hellenismus*, insbesondere der *dorischen* Gesetzgebung; aber die *wesentliche Tendenz* derselben ist dennoch nicht (wie K. F. Hermann u. Andere wollen) die Zurückführung und Steigerung des althellenischen Princips der reflexionslosen Hingabe des Einzelnen an das Ganze, sondern vielmehr (wie besonders Ferd. Chr. Baur, Tübingen 1837, nachgewiesen hat) ein Hinausgehen über die hellenischen Formen überhaupt und eine *Anticipation* von Institutionen, die sich approximativ namentlich in der *Hierarchie des Mittelalters* verwirklicht haben. Wie Plato's *Ideenlehre* über die sinnliche Erscheinung hinausweist und das wahrhaft Reale nur in den an und für sich seienden, über Raum und Zeit erhabenen, gleichsam *jenseits* des Himmelsgewölbes wohnenden Wesen findet, so weist Plato's *ethisch-politisches Ideal* über die irdischen Zwecke des Staatslebens (auf denen freilich anfänglich die Genesis desselben beruhe, de Rep. II, p. 369 ff.) hinaus und auf die Erkenntniss und Verwirklichung eines *transscendenten ideellen Gutes* hin. An dem Ideellen hat zwar das Sinnliche Theil; jenes leuchtet durch dieses hindurch, und verleiht ihm Maass und Schönheit (Phaedr., Sympos.); aber doch liegt die letzte und höchste Aufgabe des Menschen in der *Flucht* aus der Sinnenwelt zur ideellen (Theaet. p. 176 A: πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα, worin eben die ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν liege). So soll zwar auch die Classe der Philosophen im Staate nicht bloss der reinen Betrachtung leben und nicht ihr eigenes ideelles Wohl allein im Auge haben, sondern auch für ihre Mitbürger, welche die niederen Functionen üben, Sorge tragen; aber

doch liegt in der Betrachtung selbst, zuhöchst in der Erkenntniss der Idee des Guten, ihre oberste Bestimmung und zugleich ihre vollste Befriedigung (de Rep. VII, p. 519). Die Herrschaft der Idee im Staate sucht Plato nicht dadurch zu sichern,
89 dass das Bewusstsein Aller von ihr erfüllt und durchdrungen sei und ein reiner Gemeingeist sich bilde, sondern dadurch, dass ein eigener Stand ihr lebe, dem die übrigen Stände unbedingten Gehorsam schulden, und dass die Glieder dieses Standes den sinnlichen und individuellen Interessen durch möglichste Beseitigung derselben entfremdet werden. Eben dieselben Motive sind es, aus denen später die Hierarchie hervorgegangen ist. Wird ein historischer Einfluss angenommen, so muss derselbe vorwiegend als ein indirecter gedacht werden, vermittelt durch den Einfluss der Platonischen, auf das Jenseits weisenden Lehre überhaupt auf die Ausbildung der verwandten Elemente bei Philo und Neuplatonikern und einem Theile der Kirchenväter, woraus auf beiden Seiten ähnliche Consequenzen für die Verfassung sich ergaben, freilich unter dem wesentlichen Miteinfluss anderer Motive. Aber wie immer über die historische Bedingtheit geurtheilt werden mag, jedenfalls ist neben manchen specifischen Differenzen der allgemeine Charakter im Wesentlichen der gleiche. Plato's Idealstaat steht zu den realiter bestehenden Staaten in einem ähnlichen Verhältniss, wie Augustin's Gottesstaat zu den weltlichen Staaten, womit die Anschauung des Mittelalters übereinkam. Die Philosophen nehmen in dem Platonischen Staate zu den übrigen Classen die gleiche Stellung ein, wie die Priester zu den Laien. Die strenge Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze theilt Plato's Staat sowohl mit dem altgriechischen Staate, wie mit der Kirche des Mittelalters; aber die Art und der Sinn der Unterordnung ist der letzteren bei weitem mehr verwandt; denn die Unterordnung ist im Platonischen Staate keine reflexionslose, nur auf der Sitte beruhende, und dient nicht bloss der Macht und Grösse des Staates, sondern sie beruht auf der Herrschaft eines durchgeführten Lehrgebäudes und zwar mit transscendenter, auf geistige Ziele gerichteter Tendenz. In Plato's Idealstaat konnte die altgriechische Kunst, insbesondere die Homerische Dichtung, die nicht den Charakter der Transscendenz, sondern den der ästhetitchen Harmonie hat und Plato's strengerem Begriff von sittlicher Würde in Beherrschung der Affecte widerstreitet, keine Stelle finden. Ist die Erscheinung Nachahmung der Idee, so kann diejenige Kunst, welche wiederum die Erscheinung nachahmt, nur von geringem Werthe sein. Nur eine (der kirchlichen Dichtung analoge) Lyrik, welche das sittlich-religiöse Gefühl zum Ausdruck bringt, gilt als vollberechtigt.

Die unvollkommenen Verfassungen stellt die Rep. in folgende Rangordnung: Timokratie (das θυμοειδὲς praevalirt vor dem λογιστικόν, Kriegstüchtigkeit vor Bildung), Oligarchie (der Antheil an der Herrschaft ist durch die Höhe des, der ἐπιθυμία dienenden Vermögens, bedingt), Demokratie (Freiheit, Aufhebung der Werthunterschiede), Tyrannis (die völlige Verkehrung der Gerechtigkeit), der Politicus aber, welcher deren sechs aufzählt, in folgende: Königthum (gesetzmässige Herrschaft eines Einzelnen), Aristokratie (gesetzmässige Herrschaft der Reichen), gesetzestreue Demokratie; — gesetzesübertretende Demokratie, Oligarchie (gesetzlose Herrschaft der Reichen), Tyrannis (gesetzlose Herrschaft eines Einzelnen). Der Charakter der Bürger entspricht naturgemäss dem Charakter der Verfassung. An der Verwaltung schlechter Staaten Theil zu nehmen, ist dem Philosophen unmöglich, weil er sich erniedrigen würde; so lange dieselben bestehen bleiben, kann er sich nur zurückziehen, um mit Wenigen der Betrachtung zu leben (Theaet. p. 173 ff.).

Die Erziehung der Kinder der Herrscher und Krieger im Idealstaate bestimmt Plato im Einzelnen in folgender Weise. Vom 1.—3. Jahr: leibliche Pflege. Vom 3.—6.: Mythenerzählung. Vom 7.—10.: Gymnastik. Vom 11.—13.: Lesen und

Schreiben. Vom 14.—16.: Dichtkunst und Musik. Vom 16.—18.: mathematische Wissenschaften. Vom 18.—20.: kriegerische Uebungen. Danach erfolgt eine erste Ausscheidung. Die für die Wissenschaft minder Tüchtigen, aber zur Tapferkeit Befähigten bleiben Krieger. Die Andern lernen bis zum 30. Lebensjahr die Wissenschaften in strengerer, allgemeinerer Form, als in den früheren Jugendjahren möglich war. Dann tritt eine zweite Ausscheidung ein. Die minder Vorzüglichen gehen zu praktischen Staatsämtern über, die Ausgezeichnetsten aber treiben vom 30.—35. Jahr Dialektik, und übernehmen dann Befehlshaberstellen bis zum 50. Lebensjahr. Danach gelangen sie endlich zu dem Höchsten in der Philosophie, der Betrachtung der Idee des Guten; zugleich werden sie unter die Zahl der Herrscher aufgenommen und bekleiden, so oft die Reihe sie trifft, die höchsten Staatsämter, indem sie die Aufsicht über die gesammte Staatsverwaltung führen; die meiste Zeit jedoch dürfen sie in diesem Alter der philosophischen Betrachtung widmen.

§ 44. Bei den Platonikern pflegt man drei oder auch nach speciellerer Eintheilung fünf nacheinander aufgekommene Richtungen oder Schulen zu unterscheiden, nämlich die ältere, mittlere und neuere Akademie, so dass die ältere Akademie die erste, die mittlere die zweite und dritte, die neuere die vierte und fünfte 90
Richtung in sich begreift. Der ersten Akademie gehören an: Speusippus, Plato's Schwestersohn und Nachfolger im Lehramte (Vorsteher der Akademie von 347 — 339), der an die Stelle der Platonischen Ideenlehre eine Pythagoreisirende Zahlenspeculation setzt, die Lehre aufstellt, dass das Beste oder Göttliche dem Range nach zwar das Erste, der Zeit nach aber das letzte Entwickelungsproduct sei, und das ethische Princip in der auf naturgemässem Verhalten beruhenden Glückseligkeit findet; Xenokrates von Chalcedon, der Nachfolger des Speusippus in der Leitung der Akademie (339 — 314), der die Ideen und Zahlen identificirt und auf die Zahlenlehre eine mystische Theologie gründet; Heraklides der Pontiker, der sich besonders in der Astronomie auszeichnete, indem er die tägliche Axendrehung der Erde von Westen nach Osten und den Stillstand des Fixsternhimmels erkannte; Philippus von Opunt, der Verfasser der (an Plato's Leges sich anschliessenden) Epinomis, ferner Polemo, Krantor und Krates, die sich wiederum vorwiegend ethischen Untersuchungen zuwenden. Die mittlere Akademie nimmt mehr und mehr eine skeptische Richtung. Ihre Häupter sind: Arcesilas (lebte von 315 — 241 v. Chr.), der die sogenannte zweite Akademie gründet, und Karneades (214 — 129), der Stifter der dritten akademischen Schule. Die neuere Akademie kehrt zum Dogmatismus zurück. Ihr Begründer, der Stifter der vierten Schule, ist Philo der Larissäer, der zur Zeit des ersten Mithridatischen Krieges lebte. Sein Schüler, Antiochus von Askalon, begründet eine fünfte Richtung, indem er die Platonischen Lehren mit gewissen Aristotelischen und

noch mehr mit Stoischen Sätzen combinirt und so den Uebergang zum Neuplatonismus anbahnt.

Ueber die ältere Akademie vgl. Zeller, Ph. d. Gr., 2. A. II[a], S. 641—698. Ravaisson, Speusippi plac., Par. 1838. M. A. Fischer, de Sp. vita, Rast. 1845.

Wynpersse, diatribe de Xenocrate Chalcedonio, Lugd. Bat. 1822.

Roulez, de vit. et scriptis Heraclidis Pontici, Lovanii 1828. Deswert, de Heraclide Pont., Lovanii 1830. Vgl. Müller, fragm. hist. Gr. II, S. 197 ff.

L. Ideler, über Eudoxus. In: Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., 1828 u. 30.

Aug. Boeckh, über die vierjährigen Sonnenkreise der Alten, vorzüglich den Eudoxischen, Berlin 1863.

Ed. Zeller, de Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonis discipulo, Marb. 1859.

F. Schneider, de Crantoris Solensis philosophi Academicorum philosophiae addicti libro, qui *περὶ πένθους* inscribitur, commentatio. In: Zeitschr. für die Alterthumswiss., 1836, Nr. 104—105.

M. Herm. Ed. Meier, über die Schrift des Krantor *περὶ πένθους*, Halle 1840.

Frid. Kayser, de Crantore Academico diss., Heidelb. 1841.

Fr. Dor. Gerlach, commentatio exhibens Academicorum juniorum, imprimis Arcesilae atque Carneadis de probabilitate disputationes, Gott. 1815.

I. Rud. Thorbecke, in dogmaticis oppugnandis numquid inter academicos et scepticos interfuerit, Zwollae Batav. 1820.

91 Rich. Brodeisen, de Arcesilao philosopho academico, Altonae 1821.

Aug. Geffers, de Arcesila, G.-Pr., Gott. 1842. Id., de Arcesilae successoribus, ibid. 1845. Vgl. Zeller, Ph. d. Gr., 2. A., III[a], S. 448 ff.

C. I. Grysar, die Akademiker Philo und Antiochus, Köln 1849.

C. F. Hermann, disputatio de Philone Larissaeo, Gott. 1851; disput. altera, ibid. 1855. Krische, in: Gött. Stud., II, 1845, S. 126—200. Vgl. Zeller, III[a], S. 522.

David d'Allemand, de Antiocho Ascalonita, Paris 1856.

Dass Speusippus der nächste Nachfolger des Plato in der Leitung der Akademie war, bezeugt Diog. L. IV, 1. Seine Ansichten erwähnt Aristoteles nicht selten, besonders in der Metaph., aber oft ohne Namennennung; doch schreibt er ihm ausdrücklich eine pantheistische Entwickelungslehre zu. Metaph. XII, 7: *ὑπολαμβάνουσιν ... οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων.* Nach Stob. Ecl. I, p. 58 verwarf er die (Platonische) Identificirung des *ἕν*, des *ἀγαθόν* und des *νοῦς*. Er nahm im Anschluss an die Pythagoreer eine aufsteigende Stufenfolge von Wesen an, indem er das Abstracte als das Früheste und Elementarste setzte und das Concretere als das Spätere und Höhere. Aristoteles bezeichnet (Metaph. VII, 2) als die vier ersten Stufen das *ἕν*, die Zahlen, die geometrischen Gebilde und die Seele. Die Seele war ihm (Stob. Ecl. phys. I, 1; Plut. de anim. procr. 22) die durch die Zahl harmonisch gestaltete Ausdehnung, also gleichsam die höhere Einheit der zweiten und dritten jener Stufen. Nach Cic. (nat. d. I, 13) nahm er an eine vis animalis, qua omnia regantur. Sein ethisches Princip bezeichnet Clem. Alex. (Strom. II, 418 D): *Σπεύσιππος τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν.*

Xenokrates von Chalcedon (geb. 396, gest. 314 v. Chr.) unterschied (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 147) drei Classen von Wesen: das Sinnliche, das Intelligible und das Mittlere, worauf die *δόξα* gehe; das Intelligible liege *ἐκτὸς οὐρανοῦ*, das Sinnliche *ἐντὸς οὐρανοῦ*, das *δοξαστόν* aber sei der Himmel selbst, der zu-

gleich wahrgenommen und wissenschaftlich betrachtet werden könne. Auf ihn sind Arist. Metaph. VII, 2 die Worte zu beziehen: *ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, τὰ δὲ ἄλλα ἐχόμενα, γραμμὰς καὶ ἐπίπεδα, μέχρι πρὸς τὴν τοῦ οὐρανοῦ οὐσίαν καὶ τὰ αἰσθητά.* Aus dem *ἕν* und der *ἀόριστος δυάς* construirte er alle Wesen (Theophrast. Metaph. p. 312). Er erklärte die Seele als die sich selbst bewegende Zahl, *ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον*, Plut. de an. procr. 1, vgl. Arist. de an. I, 2, 4; analyt. post. II, 4. Mit dem symbolischen Gebrauch von Götternamen trieb Xenokrates ein fast kindisches Spiel. Die Glückseligkeit setzte er (nach Clem. Strom. II, p. 419 A) in den Besitz der uns gemässen Tugend (*οἰκείας ἀρετῆς*) und der ihr dienenden Macht.

Heraklides aus Heraklea am Pontus, dem Plato (nach Suidas) während seiner letzten Sicilischen Reise die Leitung der Akademie anvertraut haben soll, beschäftigte sich unter Anderm auch gleich seinem Mitschüler, dem Astronomen Eudoxus aus Knidus (geb. um 408 v. Chr., der nach Diog. L. VIII, 86 und Strabo II, p. 119, XVII, p. 806, mit einem Empfehlungsschreiben des Agesilaos an den König Nektanebos nach Aegypten gekommen, zu Heliopolis astronomische Studien trieb, später in Cnidus eine Sternwarte hatte, als Ethiker aber nach Arist. Eth. N. X, 2 die Hedonik vertrat), mit der (nach Simplic. zu Arist. de coelo f. 119) von Plato (in einer durch logische Vorzüge ausgezeichneten Form) gestellten Frage: *τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ* (d. h. widerspruchslos sich erklären lassen) *τὰ φαινόμενα.* (Die Form dieser Frage bekundet ein schon sehr hoch entwickeltes Bewusstsein von der richtigen Forschungsweise, und involvirt nur noch den Irrthum, als ob die mathematische Regelmässigkeit schon als solche den realen Bewegungen nothwendig zukomme, so dass es der Forschung nach realen Kräften, aus deren Bethätigung jene Bewegungen hervorgehen, nicht zu bedürfen schien). Eudoxus stellte mehrere jener Platonischen Forderung entsprechende Hy- 92
pothesen auf, entschied sich aber für die Ruhe der Erde, Heraklides dagegen (mit Ekphantus dem Pythagoreer, dem er auch in dessen Atomenlehre folgte) für ihre Axendrehung (Plut. plac. philos. III, 13). Die Ausdehnung der Welt hielt Heraklides für unendlich (Stob. Ecl. I, 440).

Philipp der Opuntier, der Mathematiker und Astronom (vgl. Boeckh, Sonnenkreise, S. 34 ff.), gilt für den Verfasser der Epinomis; auch die Ueberarbeitung und Herausgabe des von Plato unvollendet hinterlassenen Manuscriptes der Leges wird ihm zugeschrieben (Diog. L. III, 37 und Suidas sub voce *φιλόσοφος*).

Polemo wandte sich vorwiegend der Ethik zu. Er forderte (nach Diog. L. IV, 18), dass man sich mehr im Rechthandeln, als in der Dialektik übe. Cicero giebt (Acad. pr. II, 43) als sein ethisches Princip an: honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet.

Den Krantor nennt Proklus (zum Tim. p. 24) den frühesten Ausleger Platonischer Schriften. Man ging in dem Maasse mehr auf diese zurück, als die lebendige Tradition der Lehren Plato's erstarb. Seine Trostschrift (*περὶ πένθους*) rühmt Cicero (Tusc. I, 48, 115; vgl. III, 6, 12). Er räumt (in einem bei Sext. Emp. adv. Math. XI, 51—58 erhaltenen Fragment) unter den Gütern die erste Stelle der Tugend ein, die zweite der Gesundheit, die dritte der Lust, die vierte dem Reichthum. Die stoische Forderung der Unterdrückung natürlicher Gefühle bebekämpft er (im Einklang mit Plat. Rep. X, p. 603 E).

Die Enthaltung (*ἐποχή*) des Arcesilas (oder Arcesilaus), eines Schülers des Krantor und Polemo, vom eigenen Urtheil und sein doppelseitiges Disputiren bezeugt Cic. de orat. III, 18: quem ferunt primum instituisse, non quid ipse sentiret

ostendere, sed contra id quod quisque se sentire dixisset, disputare; vgl. Diog. L. IV, 28. Er soll (nach Cic. Acad. post. I, 12) gelehrt haben, dass wir nichts wissen können, sogar dieses nicht, dass wir nichts wissen können. Doch übte er (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 234 f. und Anderen) diese Manier nur zur Uebung und Prüfung der Schüler, um dann den wohlbegabten die Platonischen Lehren mitzutheilen; diese Angabe (von Geffers gebilligt, von Zeller bestritten) ist der Natur der Sache nach wohl glaublich, sofern ein Haupt der Akademie schwerlich sofort mit der Ideenlehre und den auf sie gebauten Doctrinen völlig brechen konnte; nur liegt darin nicht nothwendig eine unbedingte Zustimmung zu diesen Lehren. Nach Cic. Acad. post. I, 12 bekämpfte er unablässig den Stoiker Zeno. Er bestritt (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 233 ff., adv. Math. VII, 153 ff.) besonders die *κατάληψις* und *συγκατάθεσις* (s. unten zu § 53), erkannte jedoch die Wahrscheinlichkeit (*τὸ εὔλογον*) als erreichbar an und fand in ihr auch die Norm des praktischen Verhaltens. Dem Arcesilas folgte Lakydes, diesem Telekles und Euandrus, dem letzteren Hegesinus, diesem Karneades.

Karneades von Cyrene (der im Jahr 155 v. Chr. zugleich mit dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Kritolaus als Gesandter nach Rom kam) ging in eben dieser Richtung weiter. Er bestritt namentlich die Sätze des Stoikers Chrysippus. Das Wissen erklärte er, die skeptischen Argumente des Arcesilas erweiternd, für unmöglich, und die Ergebnisse aller dogmatischen Philosophie für ungesichert. Sein Schüler Klitomachus soll (nach Cic. Acad. pr. II, c. 45) gesagt haben, es sei ihm (in der Ethik) niemals klar geworden, welches die eigene Meinung des Karneades sei. Den Karneades als Redner nennt Cicero (de orat. I, 11) hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimum. Bei seiner Anwesenheit in Rom soll er an dem einem Tage eine Rede zum Lobe der Gerechtigkeit gehalten, an dem andern Tage aber im Gegentheil die Gerechtigkeit als unverträglich mit den bestehenden Lebensverhältnissen erwiesen und insbesondere die Bemerkung gewagt haben, wenn die Römer in ihrer Politik Gerechtigkeit üben wollten, so müssten sie alles Eroberte den rechtmässigen Besitzern herausgeben und zu ihren Hütten zurückkehren (Lactant. Inst. V, 14 ff.). In der Erkenntnisslehre ist seine bedeutendste Leistung die Theorie der Wahrscheinlichkeit (*ἔμφασις, πιθανότης*). Er unterschied drei Hauptstufen der Wahrscheinlichkeit: die Vorstellung ist nämlich entweder nur für sich allein wahrscheinlich, oder, mit anderen in Beziehung gesetzt, wahrscheinlich und unwidersprochen, oder endlich wahrscheinlich und unwidersprochen und allseitig bestätigt (Sext. Emp. adv. Math. VII, 166).

Philo von Larissa, ein Schüler des Klitomachus, kam während des ersten Mithridatischen Krieges nach Rom, wo ihn (nach Cic. Brut. 89) auch Cicero hörte. Er scheint hauptsächlich die Ethik vorgetragen und sich in der Art der Behandlung bereits den Stoikern genähert zu haben.

Antiochus von Askalon, Philo's Schüler, soll zu zeigen versucht haben, dass die Hauptlehren der Stoiker bereits bei Plato sich fänden (Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 235). Von den Stoikern wich er ab durch Verwerfung der Lehre von der Gleichheit aller Laster und durch die Lehre, dass die Tugend für sich allein zwar
93 ein glückliches, aber doch nicht das glücklichste Leben bewirke; im Uebrigen kam er fast ganz mit ihnen überein (Cic. Acad. pr. II, 43).

§ 45. Aristoteles, geb. 384 v. Chr. (Ol. 99, 1) zu Stagira in Thracien, der Sohn des Arztes Nikomachus, war seit seinem achtzehnten Lebensjahre (367) Schüler des Plato und blieb dies

zwanzig Jahre lang. Nach Plato's Tode (347) begab er sich mit Xenokrates zu Hermias, dem Herrscher von Atarneus und Assos in Mysien, und blieb dort drei Jahre, ging dann nach Mitylene und von dort zu Philipp, dem König von Makedonien, bei dem er gegen acht Jahre, bis zu dessen Tode, lebte. Er war der Haupterzieher Alexanders von dessen 13.—16. Lebensjahr (343—340). Bald nach dem Regierungsantritt Alexanders gründete er seine Schule im Lykeion, der er zwölf Jahre lang vorstand. Die antimakedonische Partei in Athen erhob gegen ihn nach Alexanders Tode eine Anklage, zu der die Religion den Vorwand liefern musste. Aristoteles entzog sich der Verfolgung, indem er sich nach Chalkis in Euböa begab, wo er bald hernach, Ol. 114, 3 (322 v. Chr.) in seinem 63. Lebensjahre starb.

Ueber das Leben des Aristoteles handeln: Diogenes Laërt. V, 1—35; Dionys. Hal. Epist. ad Ammaeum I, 5; eine von Menagius herausgegebene anonyme Vita Arist.; (Pseudo-) Ammonius, vita Aristotelis; Hesychius Milesius und Suidas; Arist. vit. e cod. Marciano ed. L. Robbe, Lugd. Bat. 1861. Verloren sind die Schriften von Aristoxenus, Aristokles, Timotheus, Hermippus, Apollodorus und Anderen. J. G. Buhle, vita Aristotelis per annos digesta, im ersten Bande der Bipontiner Ausgabe der Werke des Aristoteles. Ad. Stahr, Aristotelia, Thl. I.: das Leben des Aristoteles von Stagira, Halle 1830. Vgl. Aug. Boeckh, Hermias von Atarneus, in: Abh. der Akad. der Wiss., hist.-phil. Cl., Berlin 1853, S. 133—157.

Ueber das Verhältniss des Aristoteles zu Alexander handeln insbesondere: K. Zell (Arist. als Lehrer des Alexander, in: Ferienschriften, Freiburg 1826), Frid. Guil. Car. Hegel (de Aristotele et Alexandro magno, Berol. 1837), P. C. Engelbrecht (über die wichtigsten Lebensumstände des Aristoteles und sein Verhältniss zu Alexander dem Grossen, besonders in Beziehung auf seine Naturstudien, Eisleben 1845), Rob. Geier (Alexander und Aristoteles in ihren gegenseitigen Beziehungen, Halle 1856), Egger (Aristote considéré comme précepteur d'Alexandre, Caen 1862, Extrait des Mém. de l'acad. de Caen). Mor. Carrière (Alexander und Aristoteles, in: Westermann's Monatsh., Febr. 1865).

Nicht nur der Vater, sondern auch die Voreltern des Aristoteles waren Aerzte; sie führten ihr Geschlecht auf Machaon, den Sohn des Asklepios, zurück. Der Vater Nikomachus lebte als Leibarzt am Hofe des Makedonischen Königs Amyntas zu Pella. Die chronologischen Bestimmungen, die das Leben des Aristoteles betreffen, hat Diog. L. den Χρονικά des Apollodor entnommen; aus der gleichen Quelle scheint auch Dionys. Halic. geschöpft zu haben. Durch Vergleichung der Angaben über die Zeit des Todes und das Lebensalter, wie auch über das Alter des Aristoteles bei der Uebersiedelung nach Athen und die Zeit seines Verkehrs mit Plato wird wahrscheinlich, dass seine Geburt in die erste Hälfte des Olympiadenjahres, also noch in 384 v. Chr., gefallen sei.

Noch in demselben Jahre, da Aristoteles zuerst nach Athen kam, reiste Plato zu Dio und dem jüngeren Dionysius, von wo er erst im dritten Jahre zurückkehrte.
Ueber seinen Bildungsgang fehlen die näheren Nachrichten. Dass er schon früh 94
bei Lebzeiten Plato's zu abweichenden Ansichten gelangte und dieselben auch gegen seinen Lehrer äusserte, ist sehr glaublich; möglicherweise sind auch die Anekdoten echt, dass Plato den Aristoteles mit einem Füllen verglichen habe, welches gegen

seine Mutter ausschlage, und dass er gesagt habe, Xenokrates bedürfe des Sporns, Aristoteles des Zügels. Plato soll das Haus des Aristoteles das Haus des Lesers genannt haben und ihn selbst wegen seiner ἀγχίνοια den νοῦς τῆς διατριβῆς. Eine eigene philosophische Schule hat Aristoteles, während Plato lebte, gewiss noch nicht gegründet; er würde eine solche auch wohl nicht gleich nachher verlassen haben. Doch ertheilte er damals rhetorischen Unterricht als Gegner des Isokrates; er soll, einen Vers aus dem Philoktet parodirend, gesagt haben: αἰσχρὸν σιωπᾶν, Ἰσοκράτη δ' ἐᾶν λέγειν (Cic. de Orat. III, 35 u. ö.; Quinct. III, 1, 14). Die Nachreden von einem gehässigen Auftreten des Aristoteles gegen Plato widerlegen sich schon durch das befreundete Verhältniss, in welchem Plato's ergebener Anhänger Xenokrates noch nach Plato's Tode zu ihm stand, da beide gemeinschaftlich zum Hermias reisten. Auch sind uns (bei Olympiodor. in Plat. Gorg. 166) einige Verse aus einer Elegie des Aristoteles auf seinen früh verstorbenen Freund Eudemus erhalten, worin er den Plato einen Mann nennt, den auch nur zu loben den Schlechten nicht zustehe (ἀνδρός, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις), und der zuerst durch Wort und That gezeigt habe, ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ὅμα γίνεται ἀνήρ. Nach dem unglücklichen Ende, das Hermias in persischer Gefangenschaft fand, heirathete Aristoteles dessen Nichte Pythias, später die Herpyllis.

Die Aufgabe der Fürstenerziehung löste Aristoteles glücklicher als Plato, freilich auch unter günstigeren Verhältnissen. Ohne sich in unpraktische Ideale zu verlieren, scheint Aristoteles den Hochsinn seines Zöglings gepflegt zu haben. Alexander bewahrte fortwährend seinem Lehrer Achtung und Liebe, obschon in den letzten Jahren eine gewisse Erkaltung eintrat (Plut. Alex. c. 8).

Nach Athen kehrte Aristoteles, wie es scheint, erst dann zurück, als Alexander seinen asiatischen Feldzug angetreten hatte (Ol. 111, 2, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte, Frühjahr 334). Er lehrte im Gymnasium Lykeion (dem Apollo Λύκειος gewidmet), in dessen schattigen Baumgängen (περίπατοι, woher der Name: Peripatetiker) er sich mit dem engeren Schülerkreise über philosophische Probleme unterredete; für grössere Kreise hielt er fortlaufende Vorträge (Diog. L. V, 3). Auch ist möglich, dass er rhetorische Uebungen leitete, wie schon in der Zeit seines ersten Aufenthalts in Athen. Gellius sagt (N. A. XX, 5): ἐξωτερικά dicebantur, quae ad rhetoricas meditationes facultatemque argutiarum civiliumque rerum notitiam conducebant; ἀκροατικά autem vocabantur, in quibus philosophia remotior subtiliorque agitabatur. Für seine Naturforschung sollen ihm durch Philipp und besonders durch Alexander die Mittel geboten worden sein (Aelian. var. hist. IV, 19; Athen. IX, 398 E; Plin. hist. nat. VIII, 16, 44). Die Anklage gegen Aristoteles lautete auf ἀσέβεια, die man in seinem Lobliede auf Hermias finden wollte; man bezeichnete es als einen Päan, und gab somit seinem Verfasser die Vergötterung eines Menschen schuld. In der That aber ist dieses Lied (welches Diog Laërt. V, 7 aufbewahrt hat) vielmehr ein Hymnus auf die Tugend, und es wird nur auch Hermias, der durch die Perser einen qualvollen Tod erlitten hatte, als einer der Märtyrer der Tugend gepriesen. Aristoteles soll, indem er Athen (im Spätsommer 323) verliess, mit Anspielung auf das Schicksal des Sokrates gesagt haben, er wolle den Athenern nicht Gelegenheit geben, sich zum zweiten Mal an der Philosophie zu versündigen. Sein Tod erfolgte nicht (wie Einige berichten) durch Selbstvergiftung oder durch einen freiwilligen Sturz in den Euripus (wozu kein Anlass war), sondern durch Krankheit (Diog. L. V, 10 nach Apollodorus; nach Censorinus de die nat. 14, 16 wohl hauptsächlich durch ein Magenleiden), und zwar (nach Gell., N. A., XVII, 21, 35) kurz vor dem Tode des Demosthenes, also im Spätsommer 322 v. Chr.

Den Aristoteles charakterisirt Goethe (Werke, Bd. 53, S. 85) im Gegensatz zu 95
Plato (vgl. oben zu § 39) mit den Worten: „Aristoteles steht zu der Welt, wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpuncte der Erde ist ihm das Uebrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuern Grundkreis für seine Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf, und steigt so in regelmässiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich den Himmel sucht". (Diese Charakteristik des Aristoteles ist jedoch nicht in gleichem Maasse zutreffend, wie die oben angeführte des Plato. Die empirische Basirung, das geordnete Aufsteigen, der nüchterne, vernunftklare Blick, der gesunde praktische Sinn sind richtige Züge; wenn aber Goethe anzunehmen scheint, dass die Erkenntniss den Aristoteles nur in so weit interessire, als sie praktische Bedeutung habe, so widerstreitet dies der Lehre und dem Verhalten dieses Philosophen.)

§ 46. Die Schriften des Aristoteles waren theils in populärer, theils in wissenschaftlicher Form verfasst; auf uns sind nur die letzteren grossentheils und sehr wenige Bruchstücke von den ersteren gekommen. Die streng wissenschaftlichen Schriften hat Aristoteles wohl fast sämmtlich erst während seines letzten Aufenthaltes zu Athen verfasst. Dem Inhalt nach zerfallen dieselben in logische, metaphysische, naturwissenschaftliche und ethische. Die Gesammtheit der logischen Schriften wird unter dem Titel Organon zusammengefasst. Die Doctrin, welche in den metaphysischen Abhandlungen behandelt wird, trägt bei Aristoteles selbst den Namen: erste (Principial-) Philosophie. Unter den im engeren Sinne naturwissenschaftlichen Schriften ist besonders die Physik (auscultationes physicae) und auch die Naturgeschichte der Thiere (eine comparative Physiologie) von philosophischer Bedeutung; in noch höherem Grade aber sind dies die psychologischen Schriften (3 Bücher über die Seele und mehrere kleinere Abhandlungen), die den Uebergang zur Ethik bilden. Unter den Schriften von ethischem Inhalt ist die grundlegende die das richtige Verhalten des Individuums normirende Ethik, die in dreifacher Gestalt existirt: Nikomachische Ethik, Eudemische Ethik und Magna Moralia (die letztere ist ein Auszug aus den grösseren ethischen Schriften). Die Schrift Politica ist eine Staatslehre auf dem Grunde der Ethik. Die Rhetorik und die Poëtik schliessen sich theils an die logischen, theils und zunächst an die ethischen Schriften an.

Die Werke des Aristoteles sind in lateinischer Uebersetzung zuerst zugleich mit Commentaren, die der arabische Philosoph Averroës (um 1180) verfasst hatte, Venetiis 1489, dann auch ebend. 1496, 1507, 1538, Basileae 1538 u. ö. gedruckt worden, griechisch zuerst Venetiis apud Aldum Manutium, 1495—98, dann unter der Aufsicht des Erasmus und des Simon Grynaeus Basileae 1531 und ebend. 1539 und 1550, dann öfters, namentlich auch edirt durch Frid. Sylburg, Francof. 1584—87,

durch Isaac Casaubonus (mit lat. Uebersetzung), Lugduni 1590, durch Du Val (griech. und lat.) Par. 1629, wiederabg. ebend. 1639, und überhaupt mehrfach in Gesammtausgaben, einzelne Schriften, wie besonders die Nikom. Ethik, sehr häufig, bis gegen die Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts; nach dieser Zeit erscheinen Ausgaben einzelner Schriften spärlich und Gesammtausgaben der Werke überhaupt nicht mehr bis gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts, wo Buhle griech. und lat. Biponti et Argentorati 1791—1800 die Werke des Aristoteles von Neuem edirt. Bis zu dem Aufkommen des Cartesianismus und anderer moderner Philosophien galt die Lehre des Aristoteles, in einzelnen Puncten freilich mehr oder minder umgedeutet, als die wahre Philosophie; aus seinen Schriften lernte man an katholischen Universitäten (wie schon in der zweiten Hälfte des Mittelalters) und an protestantischen die Logik, Ethik etc. fast in gleichem Sinne, wie aus den Elementen des Euklid die Geometrie. Danach galt sie in weiten Kreisen als eine falsche Doctrin, von der man (nachdem Angriffe auf dieselbe schon seit dem Ausgang des Mittelalters in steigendem Maasse stattgefunden hatten) allmählich immer allgemeiner sich abwandte (sofern nicht, wie an Jesuitenschulen etc., die Tradition unbedingt galt), so dass die vorhandenen Ausgaben dem verminderten Interesse fast durchaus genügten. Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts erwachte mehr und mehr der historische Sinn, der den Aristotelischen Schriften einen hohen Werth als Documenten des Entwicklungsganges der Philosophie zuerkannte, im Verein mit einer gerechteren Würdigung des Maasses der in ihnen enthaltenen bleibenden philosophischen Wahrheit. So erneuerte sich das Interesse an den Schriften des Aristoteles, das im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts bisher fortwährend gestiegen ist. Die bedeutendste Gesammtausgabe im gegenwärtigen Jahrhundert ist die von der Akademie der Wissenschaften in Berlin veranstaltete, Bd. I. und II.: Aristoteles Graece ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1831; Bd. III.: Aristoteles Latine interpretibus variis, ib. 1831; Bd. IV.: scholia in Aristotelem collegit Christ. Aug. Brandis, ib. 1836; neben ihr ist namentlich die zu Paris bei Didot erschienene (1848—57) von Werth. Eine Stereotyp-Ausgabe ist bei Tauchnitz in Leipzig 1831—32 und 1843 erschienen. Von Ausgaben einzelner Schriften sind unter andern folgende bemerkenswerth: Arist. Eth. Nicom. ed. C. Zell, 2 voll., Heidelb. 1820, ed. A. Coray, Par. 1822, ed.
96 Cardwell, Oxon. 1828—30, ed. C. L. Michelet, Berol. 1829—1835, 2. ed. 1848, ferner die Bekkerschen Separatausgaben des Textes, die meist den Bekkerschen Text wiedergebende Ausgabe von W. E. Jelf, Oxf. u. Lond. 1856, und Ar. Ethics, ill. by A. Grant, Lond. 1857—58; Polit. ed. Herm. Conring, Helmst. 1637 und 1656, Braunschw. 1730, J. G. Schneider, Frankf. a. d. O. 1809, C. Göttling, Jena 1824, Ad. Stahr, Leipz. 1836—39, I. Bekker, Berlin 1855, Eaton, Oxf. 1855, R. Congreve, Lond. 1855 u. 62; Poët. ed. G. Hermann, Lpz. 1802, Franz Ritter, Köln 1839, I. Bekker, Ar. Rhet. et Poët. ab I. B. tertium ed. Berol. 1859, Franz Susemihl, Poët. griech. u. deutsch, Leipz. 1865; de anima libr. tres ed. F. A. Trendelenburg, Jenae 1833, ed. A. Torstrik, Berol. 1862; Organon ed. Th. Waitz, 2 voll., Lips. 1844—46; Metaphys. ed. Chr. A. Brandis, Berol. 1823, ed. Alb. Schwegler, 4 Bde., Tüb. 1847—48, ed. Herm. Bonitz, 2 voll., Bonn 1848 bis 1849; neuerdings hat Prantl mehrere Aristotelische Schriften und Barthélemy St. Hilaire die Politik (Par. 1837), die Psychologie (Par. 1846), die Ethik (Par. 1856), die Poetik (Par. 1858) und die Physik (Physique d'Aristote traduite en français et accompagnée d'une paraphrase et de notes perpétuelles, 2 voll., Paris 1862) übersetzt und erklärt.

Ueber Aristotelische Schriften handeln namentlich:

I. G. Buhle, commentatio de librorum Aristotelis distributione in exotericos et acroamaticos, Gott. 1788. Derselbe, über die Echtheit der Metaph. des Aristo-

teles, in: Bibl. f. alte Litt. u. Kunst, 4. St., Gött. 1788, S. 1—42; über die Ordnung und Folge der Arist. Schriften überhaupt, ebend. 10. Stück, 1794, S. 33—47.

F. Schleiermacher, über die griech. Scholien zur Nikomachischen Ethik des Arist., gelesen am 16. Mai 1816, abg. in den sämmtl. Werken, III, 2, 1833, S. 309—326; über die ethischen Werke des Aristoteles, gelesen am 4. Dec. 1817, abg. in den sämmtl. Werken, III, 3, 1835, S. 306—333.

Am. Jourdain, recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, Paris 1819 (2. éd. 1843), deutsch von Ad. Stahr, Halle 1831.

Franc. Nicol. Titze, de Aristotelis operum serie et distinctione, Lips. 1826.

Ch. A. Brandis, über die Schicksale der Aristotelischen Bücher und einige Kriterien ihrer Echtheit, in: Rhein. Mus., Bd. I, Bonn 1827, S. 236—254; 259—286. Vgl. dazu Kopp, Nachtrag zu Br. Unters. über die Schicksale der Ar. Bücher, ebend. III, Heft 1, 1829. Brandis, über die Reihenfolge der Bücher des Arist. Organons und ihre griech. Ausleger, in: Abh. der Berliner Akad. d. Wiss., 1833. Ueber die Arist. Metaphysik, ebend. 1834. Ueber Aristoteles' Rhetorik und die griech. Ausleger derselben, in: Philologus, IV, 1849, S. 1 ff.

Ad. Stahr, Aristotelia, Bd. II.: die Schicksale der Arist. Schriften etc., Leipz. 1832. Ders., Aristoteles bei den Römern, Leipz. 1834.

C. L. Michelet, examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique, ouvr. cour. par l'acad. des sc. mor. et pol., Paris 1836. Felix Ravaisson, essai sur la Métaphysique d'Aristote, Par. 1837—46. Brummerstädt, über Inhalt und Zusammenhang der metaph. Bücher des Arist., Rostock 1840. J. C. Glaser, die Metaph. des Arist. nach Composition, Inhalt und Methode, Berlin 1841. Vgl. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie I, 1840, S. 263—276; Bonitz, Comm. zur Arist. Metaph., Bonn 1849, S. 3 ff. u. in J. Jahrb. 1841, S. 371 ff.

Leonh. Spengel, über Aristoteles' Poetik; über das 7. Buch der Physik; über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen ethischen Schriften; über die Politik des Aristoteles; über die Reihenfolge der naturwiss. Schriften des Arist.; über die Rhetorik des Aristoteles, in: Abh. der bair. Acad. der Wiss., 1837; 41; 41—43; 49; 51. Aristotelische Studien, I.: Nik. Ethik, aus den Abh. der k. bayer. Akad. der W. I. Cl., X. Bd., I. Abth., besonders abg. München 1863.

Jak. Bernays, Ergänzung zu Aristoteles' Poëtik. In: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., VIII, 1853, S. 561—596. Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie, Breslau 1858. Die Dialoge des Arist. in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken, Berlin 1863. Vgl. P. W. Forchhammer, Aristoteles und die exoterischen Reden, Kiel 1864.

J. Bendixen, comm. de Ethicorum Nicomacheorum integritate, Ploenae 1854; Bemerkungen zum 7. Buch der Nikom. Ethik, in: Philol. X, 1855, S. 199—210; S. 263—292; Uebersicht über die neueste die Aristotelische Ethik und Politik betreffende Litt. ebend. XI, 1856, S. 351—378; 544—582, XIV, 1859, 332—372, XVI, 1860, 465—522; vgl. XIII, 1858, S. 264—301; H. Hampke, über das fünfte Buch der Nik. Eth., XVI, S. 60—84; G. Teichmüller, zur Frage über die Reihenfolge der Bücher in der Arist. Politik, ebend. S. 164—166; Chr. Pansch, de Ar. Eth. Nic. VII, 12—15 et X, 1—5, G.-Pr., Eutin 1858; H. S. Anton, quae intercedat ratio inter Eth. Nic. VII, 12—15 et X, 1—5, Dantisci 1858; F. Münscher, quaest. crit. et exeget. in Arist. Eth. Nicom., Marburgi 1861; R. Noetel, quaest. Ar. (de libro V. Eth. Nic.), G.-Pr., Berol. 1862; Häcker, das V. Buch der Nik. Ethik, in der Zeitschr. f. d.

G. W. XVI, S. 513—560; Moritz Vermehren, Arist. Schriftstellen, Heft I.: zur Nik. Ethik, Leipz. 1864.

C. Jessen, über des Aristoteles Pflanzenwerke, in: Rhein. Museum, N. F. XIV, 1859, Heft 1.

Val. Rose, de Arist. librorum ordine et auctoritate, Berol. 1854. Aristoteles pseudepigraphus, Lips. 1863.

Herm. Bonitz, Arist. Studien, I., Wien 1862; II. und III., Wien 1863.

J. Vahlen, zur Kritik Arist. Schriften, Wien 1861, in den Sitzungsber. der Akad. der Wiss., Bd. 38, Heft 1, ferner in der Gratulationsschrift: Symbola philologorum Bonnensium in honorem F. Ritschelii collecta, Leipz. 1864, S. 155—184.

Die populärer gehaltenen Schriften hat Aristoteles in dialogischer Form und wahrscheinlich noch während seines ersten Aufenthaltes zu Athen bei Lebzeiten des Plato verfasst. Zu denselben gehört der Dialog Eudemus, aus welchem einige
97 Bruchstücke erhalten sind (bei Plutarch, Dio 22; consol. ad Apoll. c. 27; Cic. de div. I, 25, 53 etc.; vgl. J. Bernays in: Rhein. Mus. f. Phil., N. F., XVI, 1861, S. 236—246). Eudemus gehörte dem Platonischen Kreise an, war mit Aristoteles befreundet, betheiligte sich an dem Feldzug des Dio gegen den Dionys und fiel 354 v. Chr. in Sicilien. Seinem Andenken widmete Aristoteles den nach ihm benannten Dialog, eine Nachbildung des Platonischen Phaedo; Aristoteles stellte in demselben Argumente für die Unsterblichkeit der Seele auf. Dialogische Schriften sind die ersten 27 Bände in dem Katalog der Werke des Aristoteles bei Diog. Laërt. V, 22—27 (cf. Anonym. Menag. 61 sq.), über Gerechtigkeit, über Dichter, über Philosophie, Politicus, Gryllus, Nerinthus, Sophist, Menexenus, Eroticus, Symposion, über Reichthum, Protrepticus etc. Diese Schriften sind von Späteren exoterische genannt worden, und im Gegensatz dazu die streng wissenschaftlichen esoterische. Bei Aristoteles selbst kommt der Ausdruck esoterisch überhaupt nicht vor, exoterisch aber in dem Sinne: populär, an das Publicum ausserhalb des (privaten) Kreises der Schule sich wendend, seinem Verständniss accommodirt, also auch ausserhalb des Bereichs streng wissenschaftlicher Untersuchung gelegen; an den meisten Stellen wendet Aristoteles (wie Jak. Bernays, die Dialoge des Arist., Berlin 1863, S. 29—93, nachgewiesen hat) diesen Ausdruck auf seine dialogischen Schriften an, die diesen populären Charakter trugen, gebraucht ihn aber auch (Phys. IV, 10, p. 217 B, 19) von den vergleichsweise populär gehaltenen Erörterungen inmitten seiner strengwissenschaftlichen Schriften selbst, welche Erörterungen er, seiner dialektischen Methode gemäss, der eigentlichen Beweisführung (*ἀπόδειξις*) vorbereitend vorauszuschicken pflegt. Die Bedeutung des Wortes ist in beiden Fällen die nämliche, nur die Anwendung ist eine verschiedene. Die populärere Erörterung pflegt sich an das dem Object mit anderen Objecten Gemeinsame (*κοινόν*) zumeist zu halten, die strengwissenschaftliche dagegen muss nach der Forderung des Aristoteles genau auf das demselben Eigenthümliche (*οἰκεῖον*) eingehen (wonach *ἐξωτερικοὶ λόγοι* gedeutet werden kann: nicht auf die *οἰκεῖαι ἀρχαί* des Untersuchungsobjectes, sondern auf demselben Aeusserliches gerichtete Betrachtungen; doch ist sehr zweifelhaft, ob Aristoteles in diesem Ausdruck das Gemeinsame als ein Aeusserliches bezeichnen wolle, und nicht vielmehr, der obigen Erklärung gemäss, unmittelbar nur an den Gegensatz zwischen Publicum und Schule zu denken sei, wofür auch die parallelen Ausdrücke sprechen). Die Dialoge heissen bei Aristoteles auch: *ἐν κοινῷ γιγνόμενοι λόγοι* (an das Publicum sich wendend), ferner *ἐκδεδομένοι λόγοι*, d. h. veröffentlichte, dem Publicum übergebene *λόγοι*, im Unterschiede von nicht veröffentlichten, zunächst nur für den Verfasser und die Schule bestimmten (vielleicht später zu veröffentlichenden) Schriften, und ihr Inhalt *ἐγκύκλια φιλοσοφήματα*.

Die streng philosophischen Schriften heissen bei Aristoteles *οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι*, bei Späteren auch pragmatische oder auch akroamatische Schriften. Aristoteles hat dieselben zunächst für die Schule bestimmt; sie stehen zu seinen Vorträgen in engster Beziehung. Die Schriften dieser Art scheinen sämmtlich oder doch grossentheils nicht von Aristoteles selbst, so lange er noch die betreffenden Vorträge hielt, sondern erst von seinen Schülern veröffentlicht (zum Theil wohl auch, wie die Eudemische Ethik, erst von diesen auf Grund von Aristotelischen Schriften oder nachgeschriebenen Vorlesungen verfasst) worden zu sein.

Als Nebenwerke und Vorläufer der streng wissenschaftlichen Schriften sind die *ὑπομνήματα* anzusehen, Aufzeichnungen, die Aristoteles zu eigenem Gebrauch gemacht hat und die zum Theil an die Oeffentlichkeit gekommen sind. Zu den verlorenen Schriften dieser Art gehören die von Diog. L. in seinem Verzeichniss der Aristotelischen Schriften erwähnten Auszüge aus den Schriften des Archytas, der Platonischen Republik, den Leges, dem Tim. etc. Auch die auf uns gekommene Schrift de Melisso, de Xenophane (oder de Zenone) und de Gorgia trägt den Charakter eines *ὑπόμνημα*, aber ihre Echtheit ist mindestens zweifelhaft. Ferner sind zu dieser Classe die Schriften de bono und de ideis zu rechnen, wovon Fragmente erhalten sind, die Brandis (Bonn 1823) gesammelt hat, Angaben über Plato's mündliche Lehren, vielleicht auf Nachschriften seiner Vorträge beruhend.

Die logischen Schriften sind: *κατηγορίαι* (von nicht ganz gesicherter Echtheit) über die Grundformen der Vorstellungen, *περὶ ἑρμηνείας*, de interpretatione (deren Echtheit Andronikus von Rhodus bestritten hat), über den Satz und das Urtheil, *ἀναλυτικὰ πρότερα* über den Schluss, *ἀναλυτικὰ ὕστερα* über den Beweis, die Definition und Eintheilung und über die Erkenntniss der Principien, die *τοπικά* über die dialektischen oder Wahrscheinlichkeitsschlüsse, *περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* über die Trugschlüsse der Sophisten und deren Auflösung. Diese Schriften werden von den Aristotelikern *ὀργανικά* genannt, d. h. solche, die von der Methode handeln, welche das *ὄργανον* der Forschung ist.

Die Schriften über die *πρώτη φιλοσοφία*, welche von einem Ordner der Aristotelischen Schriften (wohl von Andronikus von Rhodus) auf Grund didaktischer Sätze des Aristoteles über das *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und das *πρότερον φύσει* hinter die physischen gestellt worden sind und gemäss dieser Stellung unter dem Titel *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* zusammengefasst wurden, bestehen aus einer grösseren zusammenhängenden Darstellung (Buch III, IV, VI — IX und Buch X, welches vielleicht dem Buche IX voranzustellen ist) und mehreren kleineren Abhandlungen. Buch II ist unecht, nach alten Angaben durch Pasikles von Rhodus, einen Bruderssohn des Eudemus und Zuhörer des Aristoteles, verfasst. Buch V enthält eine Untersuchung *περὶ τοῦ ποσαχῶς*, über die mehrfachen Bedeutungen, und wird unter diesem Titel VI, 4, VII, 1 und X, 1 citirt. Buch XI enthält in Cap. 1—8, p. 1065 A, 26 eine kürzere Darstellung des Inhalts von III, IV und VI, und wahrscheinlich nicht einen Auszug, sondern eine vorläufige Skizze; der Rest ist eine Compilation aus der Physik, also unecht. Buch XII enthält in Cap. 1—5 eine Skizze der Lehre von der Substanz, in Cap. 6—10 eine etwas ausgeführtere, doch immer noch sehr gedrängte Darstellung der Gotteslehre; die beiden letzten Bücher (XIII und XIV) enthalten eine Kritik der Ideen- und Zahlenlehre, die theilweise (in XIII, 4 und 5) wörtlich mit einzelnen Partien des ersten Buches (I, 6; 9) übereinstimmt. An diesen Thatbestand (den am sorgfältigsten Brandis constatirt hat) knüpft sich die schon
von Titze angebahnte, von Glaser modificirte und erweiterte, freilich auch mit man- 98
chen unhaltbaren Behauptungen versetzte Hypothese, dass die Bücher I, XI, c. 1—8 und XII als ein kürzerer Entwurf der gesammten *πρώτη φιλοσοφία* anzusehen seien,

von dem Aristoteles in dem grösseren Werke das erste Buch beibehalten, die übrigen weiter ausgeführt habe, und zwar XI, c. 1—8 in den Büchern III, IV und VI; ferner (nach Glaser's Meinung) XII, c. 1—3 in Buch VII (woran sich Buch VIII als eine Anwendung auf das Thatsächliche und die Meinungen früherer Philosophen anschliesse); XII, c. 4 und 5 in X und IX, wiewohl hier die Uebereinstimmung geringer sei; ein Theil von XII, 6 und 10 soll in XIII und XIV eine weitere Ausführung gefunden haben (was jedoch eine willkürliche Annahme ist); auch sei wohl der Gesammtinhalt von XII, 6—10 von Aristoteles in der längeren Recension weiter ausgeführt worden, diese Ausführung aber nicht auf uns gekommen. Doch behält dabei das Verhältniss der Bücher I, XIII und XIV zu einander und zum Ganzen immer noch manches Räthselhafte; insbesondere kann Aristoteles nicht die Wiederholung der Kritik der Ideenlehre beabsichtigt haben. Jedenfalls sind die übereinstimmenden Partien im XIII. Buche später als die im ersten geschrieben worden. Vielleicht gehörte zu der ausführlicheren Darstellung eine andere, früh verloren gegangene Einleitung, welche die historischen Partien nicht enthielt.

Die Reihe der naturwissenschaftlichen Schriften eröffnet die *φυσικὴ ἀκρόασις* in 8 Büchern (auch *φυσικά* oder *τὰ περὶ φύσεως*, wovon V, VI und VIII speciell: *τὰ περὶ κινήσεως*, wogegen VII nicht in diesen Zusammenhang zu gehören scheint); daran schliessen sich: *περὶ οὐρανοῦ* in 4, und: *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* in 5 Büchern an; ferner die *μετεωρολογικά* (oder: *περὶ μετεώρων*) in 4 Büchern, wovon jedoch das vierte eine selbstständige Abhandlung zu sein scheint. Unecht ist das Buch *περὶ κόσμου*. Die echte Schrift über die Pflanzen ist verloren; die in unseren Ausgaben befindliche ist unecht. Die Thiergeschichte (*περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*, deren zehntes Buch unecht ist) nebst einigen zugehörigen Schriften über die Theile, die Erzeugung und den Gang der Thiere (wogegen *περὶ ζῴων κινήσεως* unecht ist) ist erhalten; die Thieranatomie (*ἀνατομαί*) aber verloren. An die drei Bücher *περὶ ψυχῆς* schliessen sich die Abhandlungen an: *περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*, *περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως*, *περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*, *περὶ ἐνυπνίων*, *περὶ μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις*, *περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος*, *περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* (wozu auch die in unseren Ausgaben unter dem Titel: *περὶ νεότητος καὶ γήρως* befindliche Abhandlung zu gehören scheint). Die Schrift *φυσιογνωμικά* ist unecht. Die Sammlung von *προβλήματα* ist ein auf Grund von Aristotelischen Aufzeichnungen allmählich entstandenes Conglomerat. Die Schrift *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* ist unecht, ebenso vielleicht auch die Schrift *περὶ ἀτόμων γραμμῶν*.

Dass von den drei allgemeinen Schriften über die Ethik: *ἠθικὰ Νικομάχεια* in 10 Büchern, *ἠθικὰ Εὐδήμεια* in 7 B., *ἠθικὰ μεγάλα* in 2 B. nicht die sogen. Magna Moralia (die kürzeste Darstellung) das älteste Werk sei (wie Schleiermacher geglaubt hat), dass vielmehr die Nikomachische Ethik (auf welche die Citate in der Pol. gehen, Pol. II, 1; III, 9 und 12; IV, 11; VII, 1 und 13) von Aristoteles selbst herrühre, die Eudemische eine an das Aristotelische Werk sich anschliessende Arbeit seines Schülers Eudemus sei, die Magna Mor. aber (*ἠθικῶν κεφάλαια*? s. Trendelenburg, über einige Stellen im fünften Buche der Nikom. Ethik, Berlin 1850, abg. aus den Monatsber. der Akad. d. Wiss., vgl. hist. Beitr. zur Philosophie Bd. II, Berlin 1855, S. 352 ff.) ein Auszug aus beiden und zunächst aus der Eudemischen, ist seit Spengel's Untersuchung über diese Schriften (s. o.) fast allgemein angenommen worden; doch will Barthélemy St. Hilaire (Morale d'Aristote, Paris 1856) in der Eudemischen Ethik nicht sowohl eine Arbeit des Eudemus selbst, als vielmehr eine Redaction eines (zunächst zu eigenem Gebrauch nachgeschriebenen) Aristotelischen Vortrags über die Ethik durch einen der Zuhörer (und zwar wohl durch Eudemus) erkennen; er ist geneigt, die sogen. grosse

Ethik in dieselbe Zeit zu setzen und in gleicher Art entstanden zu denken; diese Schrift gehört aber wohl unzweifelhaft einer späteren Zeit an, da sie schon stoische Einflüsse in Gedanken und Terminis bekundet; s. Ramsauer, zur Charakteristik der Magna Moralia, G.-Pr., Oldenburg 1858, und Spengel, Arist. Studien, I, München 1863, S. 17. Das in ihr enthaltene Citat (II, 6, 1201 B, 25): *ὥςπερ ἔφαμεν ἐν τοῖς ἀναλυτικοῖς* spricht dafür, dass der Verfasser dieselbe unter dem Namen des Aristoteles habe erscheinen lassen; doch könnten andere Analytica (Paraphrasen der Aristotelischen Schrift) gemeint sein. Von den Eudemien urtheilt auch Bendixen, dass dieselben nur einen Vortrag des Aristoteles haben wiedergeben wollen und nicht als eigene Arbeit eines Schülers veröffentlicht worden seien; er beruft sich insbesondere auf die Anführung von *ἐξωτερικοὶ λόγοι* I, 8; (wo jedoch fremde Schriften) und II, 1 (wo vulgäre Reden gemeint sein können). Die Nik. Ethik kann nach dem Tode des Aristoteles durch seinen Sohn Nikomachus veröffentlicht worden sein. Welcher Schrift die der Nikom. und Eudem. Ethik gemeinsamen Bücher (Nic. V—VII; Eud. IV—VI) ursprünglich angehören, ist streitig; doch sind die beiden ersten dieser Bücher wohl unzweifelhaft der Nik. Ethik ursprünglich eigen; das letzte aber wahrscheinlich ganz oder mindestens in seinen letzten Capiteln (Eth. Nic. VII, 12—15, die gleich dem X. Buche der Nik., aber in theilweise abweichendem Sinne, über die Lust handeln) gehört ihr nicht an, und ist auch wohl nicht für einen früheren Aristotelischen Entwurf, sondern für eine spätere, möglicherweise von Eudemus herstammende Ueberarbeitung zu halten. Der Aufsatz *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* ist wahrscheinlich unecht. An die Ethik schliessen sich eng die 8 Bücher *πολιτικά* an. Nach Barth. St. Hilaire u. A. ist die Ordnung der Bücher I. II. III. VII. VIII. IV. VI. V. die ursprüngliche. Die Oekonomik ist unecht. Die Schrift *πολιτεῖαι*, eine Beschreibung der Verfassung von 158 Staaten, ist verloren. Die Poëtik (*περὶ ποιητικῆς*) ist nur unvollständig vorhanden. Die Rhetorik in drei Büchern ist uns erhalten; die gleichfalls auf uns gekommene Rhetor. ad Alex. ist unecht (nach Spengel, der sie 1844 edirt hat, ein Werk des Rhetors Anaximenes).

Die Zeitfolge, in welcher die Schriften von streng wissenschaftlicher Form entstanden sind, lässt sich nicht durchweg mit Sicherheit bestimmen; diese Untersuchung hat aber auch nicht die gleiche Bedeutung, wie bei den Platonischen Dialogen, weil Aristoteles die Werke jener Art sämmtlich (nur etwa mit Ausnahme der 99
logischen) erst während seines zweiten Aufenthaltes in Athen, also zu einer Zeit verfasst zu haben scheint, da seine philosophische Selbstentwickelung im Wesentlichen bereits hinter ihm lag. Häufig wird eine Schrift in einer andern citirt; aber diese Citate sind so oft wechselseitig, dass sich aus ihnen die Reihenfolge schwer entnehmen lässt; mit voller Sicherheit kann dies nur da geschehen, wo auf eine noch zu verfassende Schrift vorausverwiesen wird. Am frühesten sind wohl die logischen Schriften verfasst worden (Anal. post. II, 12 wird auf die Physik vorausverwiesen: *μᾶλλον δὲ φανερῶς ἐν τοῖς καθόλου περὶ κινήσεως δεῖ λεχθῆναι περὶ αὐτῶν*), und diese in der Reihenfolge: Kategorien, Topik, Analytica, de interpretatione. Ob die ethischen Schriften (Eth. Nic. und Polit.) früher (wie Rose will) oder später (wie Zeller meint) als die physischen und psychologischen verfasst worden seien, ist fraglich, die erstere Annahme aber die weitaus wahrscheinlichere; Eth. Nic. I, 13, 1102 A, 26 setzt nur populäre Erörterungen psychologischer Probleme (in den frühen dialogischen Schriften) und noch nicht die drei Bücher *περὶ ψυχῆς*, VI, 4 init. nur eben solche über den Unterschied von *ποίησις* und *πρᾶξις* voraus, und Aristoteles konnte nach seinen methodischen Principien die ethischen Schriften früher als die naturwissenschaftlichen und insbesondere als die psychologischen verfassen, weil (nach Eth. N. I, 13) zwar *θεωρητέον τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς*, aber nur

ἐφ' ὅσον ἱκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα, da (nach Eth. N. II, 2) die Ethik nicht eine rein wissenschaftliche, sondern eine praktische Doctrin ist. Der Politik ist die Poëtik (auf welche Pol. VIII, 7 vorausverwiesen wird) und dieser wahrscheinlich (nach Eth. II, 7, p. 1108 B, 6, wo, wie es scheint, auf die Rhet. vorausverwiesen wird, und Rhet. III, 2, p. 1404 B, 7: ὅσα εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς) die Rhetorik gefolgt; es lässt sich nicht wohl (mit Rose) eine Abfassung der Rhet. unmittelbar nach den logischen Schriften annehmen. Die naturwissenschaftlichen Schriften sind in folgender Ordnung verfasst worden: Auscult. physicae, de coelo, de gener. et corrupt., meteorologica; dann die auf die organische Natur und auf das Seelenleben bezüglichen Schriften. Dass die Metaphysik später ist, als die Physik (welcher Rose sie mit Unrecht voranstellt), folgt aus Phys. I, 9, p. 192 A, 36 (τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι, ὥστε εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω) mit Sicherheit; in ihr werden die Analytica, die Ethik und die Physik citirt; hierdurch und durch das Unvollendete mancher Partien der Metaph. erhält die Angabe des Asklepius (Schol. in Arist. p. 519 B, 33) eine Bestätigung, diese Schrift sei erst nach dem Tode des Aristoteles aus seinem Nachlass herausgegeben worden. Es ergiebt sich aus dieser Uebersicht inductiv das Resultat, dass Aristoteles streng methodisch in der Folge seiner Schriften von dem πρότερον πρὸς ἡμᾶς zu dem πρότερον φύσει fortgegangen ist, in Uebereinstimmung mit der didaktischen Forderung, die er, speciell auf Logik (Analytik) und Metaphysik (erste Philosophie) bezogen, Metaph. IV, 3, p. 1005 B, 4 aufstellt, man müsse mit jener vertraut sein, ehe man die letztere „höre".

Nach Strabo (XIII, 1, 54) und Plutarch (vit. Sull. c. 26) traf die Aristotelischen Schriften in den nächsten zwei Jahrhunderten nach dem Tode des Theophrast ein seltsames Geschick. Die gesammte reichhaltige Bibliothek des Aristoteles mit Einschluss seiner eigenen Schriften kam zunächst an Theophrast; dieser aber vererbte sie seinem Schüler Neleus aus Skepsis in Troas; nach dessen Tode kamen sie an dessen Verwandte in seiner Heimath, und diese versteckten sie aus Furcht, sie möchten ihnen durch die Pergamenischen Fürsten für deren Bibliothek genommen werden, in einem Keller oder Graben (διῶρυξ), wo sie allmählich mehr und mehr litten. (Freilich soll nach Athenaeus, Deipnos. I, 3 eben diese Bibliothek, aber wohl mit Ausnahme der Urhandschriften der Werke des Aristoteles und Theophrast, der Alexandrinischen Bibliothek verkauft worden sein.) Endlich entdeckte (um 100 v. Chr.) ein reicher Bücherliebhaber, Apelliko von Teos, jene Handschriften, kaufte sie und brachte sie nach Athen; er suchte, so gut es anging, die Lücken auszufüllen und veröffentlichte die Werke. Bald nachher bei der Einnahme Athen's durch die Römer (87 v. Chr.) fielen die Handschriften dem Sulla in die Hände. Ein Grammatiker, Tyrannio, benutzte dieselben, und von ihm erhielt der Peripatetiker Andronikus von Rhodus Abschriften, auf Grund deren er (um 70 v. Chr.) eine neue Ausgabe der Aristotelischen Werke veranstaltete und einen Katalog entwarf. Strabo führt die Erzählung, wenigstens in unserm Texte der Geographica, nur bis auf Tyrannio herab; die Mittheilung über Andronikus findet sich bei Plutarch. Strabo und Plutarch nehmen an, dass in der Zwischenzeit die Aristotelischen Hauptwerke nicht zugänglich gewesen seien, also nur in den
100 Urhandschriften existirt hätten, und erklären daraus die Abweichung der späteren Peripatetiker vom Aristoteles; auch sollen die vielen Lücken in den übel zugerichteten Handschriften, da man dieselben nur schlecht zu ergänzen gewusst habe, den schlimmen Zustand des Textes der Aristotelischen Werke in der späteren Zeit erklären. Dass aber die philosophischen Schriften des Aristoteles auch nach seinem Tode unveröffentlicht geblieben seien und dass Theophrast sogar die einzigen vor-

handenen Exemplare der Schule entzogen habe, ist unglaublich, und durch die (von Brandis, Spengel, Stahr, Zeller u. A. gegebenen) Nachweisungen von Spuren des Bekanntseins der sämmtlichen Aristotelischen Hauptwerke (vielleicht mit Ausnahme der Metaphysik) im dritten und zweiten Jahrhundert vor Chr. ist eine jede derartige Annahme vollends widerlegt. Aber die Mittheilungen jener Zeugen über das Schicksal jener Handschriften selbst scheinen richtig zu sein, und es ist wohl möglich, dass wenigstens einzelne von Aristoteles verfasste ὑπομνήματα oder blosse Entwürfe, die nicht zur Herausgabe bestimmt waren, und vielleicht sogar auch die metaphysischen Abhandlungen oder doch einige derselben erst in Folge jenes Fundes veröffentlicht worden sind.

§ 47. Aristoteles theilt die Philosophie ein in die theoretische, praktische und poietische; die theoretische wiederum in die Mathematik, Physik und „erste Philosophie“ (Metaphysik). Die Untersuchungen, welche in den Analytica (dem Organon) geführt werden, galten ihm, wie es scheint, nur als eine methodologische Propädeutik zur Philosophie, nicht als eine philosophische Doctrin. Doch hat diese Ansicht der wissenschaftlichen Strenge in seiner Behandlung der Logik keinen Eintrag gethan.

Die Arten der Vorstellungen entsprechen nach der Ansicht des Aristoteles bestimmten Formen dessen, was existirt. Die allgemeinsten Existenzformen sind: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Verhalten, Thun, Leiden. Die Vorstellungen von diesen Formen nennt Aristoteles Kategorien. Der Begriff geht auf das reale Wesen der betreffenden Objecte. Die Wahrheit im Urtheil ist die Uebereinstimmung der Vorstellungsverbindung mit einer Verbindung in den Dingen oder (beim negativen Urtheil) einer Trennung von Vorstellungen mit einer Trennung in den Dingen; die Unwahrheit im Urtheil ist die Abweichung in Verbindung oder Trennung von dem betreffenden realen Verhältniss. Der Schluss, die Ableitung eines Urtheils aus anderen, zerfällt in den Syllogismus, der von dem Allgemeinen zum Besonderen herabsteigt, und die Induction, die durch Zusammenstellung des Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen sich erhebt. Der wissenschaftliche Schluss oder der Beweis ist der Schluss aus wahren und gewissen Principien; der dialektische Schluss ist der Versuchsschluss aus dem als wahr Erscheinenden oder auch aus blossen (unsichern) Anzeichen; der sophistische Schluss ist der Fehl- oder Trugschluss aus Falschem oder durch täuschende Combination. Als ein oberstes metaphysisch-logisches Princip, auf dem die Möglichkeit der Beweisführung und der sicheren Erkenntniss überhaupt beruhe, gilt dem Aristoteles der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Die Principien werden durch die Vernunft unmittelbar erkannt. Das
Frühere und Erkennbarere für uns ist das sinnlich Wahrnehmbare; 101

das an sich selbst Frühere und Erkennbarere aber ist das Principielle.

Neuere Werke über das gesammte System des Aristoteles sind:

Franz Biese, die Philosophie des Aristoteles, Bd. I.: Logik und Metaphysik, Band II.: die besonderen Wissenschaften, Berlin 1835—42.

Christ. Aug. Brandis, Aristoteles, seine akademischen Zeitgenossen und nächsten Nachfolger, Berlin 1853—1857, als 2. Abth. des 2. Theils des Handbuches der Gesch. der Griech.-Röm. Philosophie, und: Uebersicht über das Arist. Lehrgebäude, als dritten Theils 1. Abth., Berlin 1860.

Ed. Zeller, Aristoteles und die alten Peripatetiker, Tübingen 1861, als 2. Abth. des 2. Theils der 2. Aufl. der „Philos. der Griechen".

Ueber die Aristotelische Politik, Dialektik und Rhetorik handelt Ch. Thurot (Etudes sur Aristote, Paris 1860), über den Inhalt der wissenschaftlichen Werke des Aristoteles überhaupt G. H. Lewes, Aristotle, a chapter from the history of science, including analys. of A's. scient. writings, Lond. 1864. Vgl. F. Meunier, Ar. a-t-il eu deux doctrines, l'une ostensible, l'autre secrète? Par. 1864.

Von Specialschriften, welche die Logik betreffen, sind zu nennen:

Car. Weinholtz, de finibus atque pretio logicae Aristotelis, Rostockii 1825.

Ad. Trendelenburg, de Arist. categoriis prolusio academica, Berolini 1833. Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 1—195; 209—217. Elementa logices Aristoteleae, Berol. 1836; ed. V. 1862; dazu: Erläuterungen, Berlin 1842 u. 1861. (Vgl. Max Schmidt und G. H. Heidtmann, in: Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen, Jahrg. V, VI u. VII, 1851—53.)

Herm. Rassow, Aristotelis de notionis definitione doctrina, Berol. 1843.

H. Hettner, de logices Aristotelicae speculativo principio, Hal. 1843.

Car. Kühn, de notionis definitione qualem Arist. constituerit, Halae 1844.

A. Vera, Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, Par. 1845.

C. L. W. Heyder, kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegel'schen Dialektik, 1. Bd., 1. Abth.: die Methodologie der Arist. Philos. und der früheren Systeme, Erlangen 1845.

G. Ph. Chr. Kaiser, de logica Pauli Apostoli logices Aristoteleae emendatrice, Progr., Erlangae 1847.

Carl Prantl, über die Entwickelung der Aristotelischen Logik aus der Platonischen Philosophie. In: Abh. der Bair. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Classe, Bd. VII, Abth. 1, S. 129—211, München 1853. (Zu vergleichen sind die betreffenden Abschnitte in Prantl's oben angef. Gesch. der Logik.)

H. Bonitz, über die Kategorien des Aristoteles. In: Sitzungsberichte der Wiener Akad. der Wiss., hist.-philol. Cl., Bd. X, 1853, S. 591—645.

E. Esser, die Definition nach Aristoteles, G.-Pr., Stargard 1864.

Eine Eintheilung des Systems der Philosophie, die noch der Platonischen nahe steht, finden wir in der Topik (I, 14, p. 105 B, 19): die philosophischen Probleme und Theoreme sind theils ἠθικαί, theils φυσικαί, theils λογικαί, wo jedoch unter den λογικαί solche zu verstehen sind, die auf Allgemeines gehen, wobei der specifisch physikalische oder specifisch ethische Charakter nicht in Betracht kommt, also Sätze, die der Metaphysik angehören. Aristoteles giebt jedoch diese Eintheilung dort nur als eine vorläufige Skizze (ὡς τύπῳ περιλαβεῖν). Wo Aristoteles seine eigene Ansicht genauer darlegt, theilt er die Philosophie (im Sinne der wissen-

schaftlichen Erkenntniss überhaupt) in der oben angegebenen Weise ein. Metaph. VI, 1: *πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική.* Metaph. XI, 7: *δῆλον τοίνυν, ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἐστί· φυσική, μαθηματική, θεολογική* (die letztere identisch mit der *πρώτη φιλοσοφία,* welche in der Gotteslehre gipfelt). Aristoteles stellt die verschiedenen Doctrinen in ein bestimmtes Rangverhältniss, indem er die theoretischen Wissenschaften für die vorzüglichsten erklärt, und unter 102
denselben wiederum die *θεολογική,* da sie auf das höchste Object gehe, für die höchste, nach dem Grundsatz, dass der Werth einer jeden Wissenschaft sich nach dem Werthe des ihr eigenthümlichen Objectes richte: *βελτίων δὲ καὶ χείρων ἑκάστη λέγεται κατὰ τὸ οἰκεῖον ἐπιστητόν* (Metaph. XI, 7). Die praktische Philosophie theilen Aristoteliker ein in die Ethik (im engeren Sinne), die Oekonomik und die Politik (Eth. Eudem. I, 8: *πολιτική, οἰκονομικὴ καὶ φρόνησις*), und auch Aristoteles selbst stellt (Eth. Nic. VI, 9) neben die *φρόνησις* (als die sittliche Einsicht, auf der das sittliche Verhalten des Einzelnen beruhe) die *οἰκονομία* und *πολιτεία,* bezeichnet aber, wo er sich genauer erklärt, die Oekonomik vielmehr nebst der Rhetorik und Feldherrnkunst als eine der Hülfswissenschaften der Politik. Unter Politik im weiteren Sinne versteht Aristoteles das Ganze der ethischen Wissenschaften, worin Ethik und Staatslehre (Politik im engeren Sinne) befasst sind (Eth. N. I, 1; X, 10; Rhet. I, 2). Die poietische Philosophie ist nach ihrem allgemeinen Begriff mit unserer „Aesthetik“ identisch; wirklich ausgeführt hat Aristoteles davon nur die Theorie der Dichtung (Poëtik). Da die Logik in unserm Sinne oder die Aristotelische Analytik in dieser Eintheilung keine Stelle hat, so kann Aristoteles sie wohl nur als Propädeutik betrachtet haben, und hiermit trifft seine oben angeführte Erklärung (Metaph. IV, 3) über die Nothwendigkeit, sie vor dem Studium der Metaphysik bereits zu kennen, zusammen. (Vgl. oben S. 3 f. über den Ar. Begriff der Philosophie.)

Die Aristotelische Analytik (nebst den zugehörigen Abhandlungen) ist eine zergliedernde Darstellung der Formen des Schliessens und überhaupt des erkennenden Denkens. Die Wahrheit der Erkenntniss ist die Uebereinstimmung derselben mit der Wirklichkeit. Categ. c. 12: *τῷ γὰρ εἶναι τὸ πρᾶγμα ἢ μὴ ἀληθὴς ὁ λόγος ἢ ψευδὴς λέγεται,* was näher Metaph. IV, 7 auf die einzelnen hierbei möglichen Fälle so bezogen wird: das Seiende für nichtseiend erklären oder das Nichtseiende für seiend, ist das Falsche; das Seiende aber für seiend und das Nichtseiende für nichtseiend erklären, ist das Wahre. Wie den Inhalt des Denkens, so setzt Aristoteles auch die Denkformen in Beziehung zur Realität. Durch die einzelnen, aus dem Satzzusammenhang herausgehobenen Vorstellungen (*τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα,* de cat. c. 4) wird gemäss den Kategorien (*γένη τῶν κατηγοριῶν,* top. I, 9) bezeichnet: entweder 1) *οὐσία* oder *τί ἐστι,* wozu Aristoteles als Beispiele anführt: Mensch, Pferd, oder 2) *ποσόν,* z. B. zwei, drei Ellen lang, 3) *ποιόν,* z. B. weiss, grammatisch, 4) *πρός τι,* z. B. doppelt, halb, grösser, 5) *ποῦ,* z. B. im Lyceum, auf dem Markte, 6) *ποτέ,* z. B. gestern, im vorigen Jahre, 7) *κεῖσθαι,* z. B. liegt, sitzt, 8) *ἔχειν,* z. B. ist beschuht, bewaffnet, 9) *ποιεῖν,* z. B. schneidet, brennt, 10) *πάσχειν,* z. B. wird geschnitten, gebrannt. Die Beziehung der Formen der Rede auf die Formen des Seins statuirt Aristoteles ausdrücklich Metaph. V, 7: *ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.* Wie die Vorstellungsformen durch die Existenzformen bedingt sind, so wiederum die Wortarten durch die Vorstellungsformen, und so entspricht insbesondere (nach Trendelenburg's Annahme) die Kategorie der Substanz dem Substantiv (*ὄνομα*), die übrigen zusammengenommen dem *ῥῆμα* in dem weiteren Sinne (Prädicat), worin Aristoteles diesen Ausdruck gebraucht, und näher die Kategorien der Quantität, Qualität und Relation dem Adjectiv und Numerale und gewissen Adverbien, die des Ortes und der Zeit dem Adverb (oder

Adverbiale) des Ortes und der Zeit, die des Liegens dem Verbum intransitivum, die des Habens dem Perf. pass., die des Thuns dem Verb. act., die des Leidens dem Verb. pass. Indess besteht mehr an sich diese Correspondenz, als dass Aristoteles sie ausdrücklich aufgezeigt hätte; am wenigsten gesichert ist die Annahme, dass der Ursprung der Aristotelischen Kategorienlehre in der Betrachtung der Wortarten liege; auch an sich ist die Correspondenz nicht durchgängig eine genaue (s. Zeller, Ph. d. Gr., II, 2, 2. Aufl., S. 190 f.); Aristoteles scheint mehr die Satztheile, als
103 die Wortarten in's Auge gefasst oder vielmehr beides noch nicht unterschieden zu haben. (Vgl. über die Beziehung der Lehre von den Formen der Realität zu den Denkformen und Wortarten in der Aristotelischen Kategorienlehre auch Ueberweg, System der Logik, 1. A. Bonn 1857, S. 94, 2. A. 1865, S. 92.) In den sämmtlichen Schriften, die Aristoteles nach der de categ. (falls diese echt ist) und nach der Topik verfasst hat, stellt er statt der Zehnzahl von Kategorien eine Achtzahl auf, indem er das *κεῖσθαι* und *ἔχειν* ausfallen lässt, wahrscheinlich weil er fand, dass beide sich unter andere Kategorien subsumiren liessen. So Anal. post. I, 22, p. 83 A, 21 und B, 15 (an welcher letzteren Stelle die Absicht einer vollständigen Aufzählung keinem Zweifel unterliegen kann), Phys. V, 1 (wo gleichfalls die Vollständigkeit eine nothwendige Voraussetzung ist), Metaph. V, 7. Prantl giebt in seiner Gesch. der Logik (I, S. 207) eine schematische Zusammenstellung der Aristotelischen Stellen, worin Kategorien angeführt werden. Er findet (S. 209) das Wesentliche der Kategorienlehre nicht in der Aufstellung einer geschlossenen Zahl von Formen, sondern in der Einsicht, dass die Substanz (*οὐσία*) zeitlich-räumlich bestimmt (*ποῦ, ποτέ*) mit einer eigenschaftlichen Determination (*ποιόν*) in der Welt des Zählbaren und Messbaren (*ποσόν*) auftritt und sich innerhalb des vielen Seienden nach ihrer Bestimmtheit wirksam zeigt (*ποιεῖν, πάσχειν, πρός τι*). Analyt. post. I, 22 werden der *οὐσία* die sämmtlichen übrigen Kategorien gemeinschaftlich als *συμβεβηκότα* entgegengestellt. Metaph. XIV, 2, p. 1089 B, 23 werden drei Classen unterschieden: *τὰ μὲν γὰρ οὐσίαι, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ πρός τι*. Als Kategorie bezeichnet *οὐσία* das Selbstständige, Substantielle. In einem andern Sinne aber bedeutet es das Wesentliche, Essentielle; auf dieses Letztere geht der Begriff (*λόγος*). Die Begriffsbestimmung (*ὁρισμός*) ist eine Erkenntniss des Wesens (Anal. post. II, 3). Durch die *συμπλοκή* der nach den angegebenen Kategorien bestimmten Vorstellungen entsteht das Urtheil und die Aeusserung desselben, die Aussage (*ἀπόφανσις*), welche theils Bejahung (*κατάφασις*), theils Verneinung (*ἀπόφασις*) ist; jede Aussage ist nothwendig entweder wahr oder falsch, wogegen die unverbundenen Elemente derselben dies nicht sind (de cat. c. 4). Hieran knüpft sich der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren in der logischen Form (de cat. c. 10): von der Bejahung und Verneinung des Nämlichen ist stets das Eine falsch, das Andere wahr; (Metaph. IV, 7): zwischen den beiden Gliedern eines Widerspruchs liegt nichts in der Mitte, sondern es ist nothwendig, ein Jedes von einem Jeden entweder zu bejahen oder zu verneinen. Die metaphysische (auf das Sein selbst bezogene) Form des Satzes vom Widerspruch, durch welche die Gültigkeit der logischen Form desselben bedingt ist, lautet (Metaph. IV, 3): *τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό.* Es ist nach Aristoteles von diesem Satze kein Beweis möglich, sondern nur eine subjective Ueberführung, dass kein Denkender ihn zu verleugnen vermöge. Als Princip des indirecten Beweises bezeichnet Aristoteles (Anal. post. I, 11) ausdrücklich *τὸ ἅπαν φάναι ἢ ἀποφάναι.* Aristoteles definirt (Top. I, 1; vgl. Anal. pri. I, 1) den Schluss: *ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων.* Er nimmt (Anal. pri. I, 4—6, cf. 32; vgl. darüber in meinem System der Logik die Ausführungen zu

§ 103) drei Schlussfiguren (*σχήματα*) an, welche darauf beruhen, dass der Mittelbegriff (*ὅρος μέσος*) in den Prämissen (*προτάσεις*) entweder das einemal Subject, das anderemal Prädicat ist (I. Figur), oder beidemale Prädicat (II. Fig.), oder beidemale Subject (III. Fig.). Der formell richtige Schluss hat entweder apodiktische oder dialektische Gültigkeit je nach dem Verhältniss der Prämissen zur materialen Wahrheit. Top. I, 1: *ἀπόδειξις* findet dann statt, wenn aus wahren und obersten Sätzen geschlossen wird oder doch aus solchen, die auf Grund von wahren und obersten Sätzen als wahr erkannt worden sind; der dialektische Syllogismus aber ist derjenige, welcher *ἐξ ἐνδόξων* schliesst: *ἔνδοξα* nämlich sind Sätze, die entweder Allen oder doch den Meisten oder Gebildeten als wahr erscheinen. Daneben steht noch der eristische Syllogismus, der aus bloss vermeintlich oder vorgeblich Wahrscheinlichem schliesst. Der Mittelbegriff in dem für die Erkenntniss bedeutsamsten Syllogismus entspricht dem Realgrunde (Analyt. post. II, 2: *τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον*, vgl. darüber in dem oben angef. System der Logik die Ausführungen zu § 101). Die Induction (*ἐπαγωγή, ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός*) schliesst, dass einem Begriff von mittlerem Umfange ein höherer Begriff als Prädicat zukomme, daraus, dass eben dieser höhere Begriff mehreren oder allen, die dem mittleren untergeordnet sind, zukommt (Anal. pri. II, 23). Der Ausdruck *ἐπαγωγή* geht auf die Aneinanderreihung der einzelnen Fälle, die der reihenförmigen Aufstellung von Truppen gleicht. An sich ist der eigentliche Syllogismus, der vermöge des Mittelbegriffs für den untersten den höchsten als Prädicat erschliesst (*ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός*) strenger, der Natur nach früher und beweiskräftiger (*φύσει πρότερος καὶ γνωριμώτερος*, Anal. pri. II, 23; *βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον*, Top. I, 12); der inductive Schluss aber ist für uns deutlicher (*ἡμῖν ἐναργέστερος*, Anal. pri. II, 23; *πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς* 104
πολλοῖς κοινόν, Top. I, 12). Es sind überhaupt (Anal. post. I, 2) *πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον*. An den Grenzen liegt einerseits das Einzelne, andrerseits das Allgemeinste. An sich ist es besser, aus dem der Natur nach Früheren das Bedingte zu erkennen, denn das ist wissenschaftlicher; für diejenigen aber, die nicht hieraus zu erkennen vermögen, muss das umgekehrte Verfahren eintreten (Top. VI, 4). Das Allgemeinste kann nicht durch den Beweis erkannt werden, da jeder (directe) Beweis etwas, das allgemeiner, als das zu Beweisende sei, als Beweisgrund voraussetzt, und muss doch eben so deutlich und sicher und noch deutlicher und sicherer sein, als das Uebrige, welches auf Grund desselben bewiesen werden soll; also muss das Allgemeinste eine unmittelbare Gewissheit haben (Anal. post. I, 2). Das schlechthin Erste müssen unbeweisbare Begriffsbestimmungen sein (*τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι*, Anal. post. II, 3). Auf diese *ἀρχαί* geht der *νοῦς*, auf das mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit daraus Abgeleitete die *ἐπιστήμη*, auf dasjenige, was sich auch anders verhalten kann, die *δόξα*, die ihrer Natur nach ein *ἀβέβαιον* ist (Anal. post. I, 33; II, 19).

§ 48. In der „ersten Philosophie" oder der später sogenannten Metaphysik betrachtet Aristoteles die allen Sphären der Realität gemeinsamen Principien. Er stellt deren vier zusammen: Form oder Wesen, Stoff oder Substrat, bewegende oder wirkende Ursache und Zweck. Das Princip der Form oder des Wesens setzt Aristoteles an die Stelle der Platonischen Idee. Er bekämpft die Platonische (oder doch von ihm für Platonisch gehaltene) Anschauung,

dass die Idee getrennt von den betreffenden Einzelwesen, die ihr nachgebildet seien, an und für sich existire, nimmt aber auch seinerseits ein reales Correlat des subjectiven Begriffs an und findet dasselbe in dem Wesen, welches den betreffenden Objecten innewohne. Die Idee als das Eine neben dem Vielen existirt nicht; wohl aber muss eine Einheit in dem Vielen angenommen werden. Das Einzelwesen ist Substanz (οὐσία) im ersten und eigentlichen Sinne dieses Wortes; nur in secundärem Sinne kann auch die Gattung Substanz genannt werden. Obschon aber das Allgemeine nicht an und für sich, sondern nur im Einzelnen Existenz hat, ist es doch dem Werthe und Range nach das Erste, das Bedeutsamste, seiner Natur nach Erkennbarste und der eigentliche Gegenstand des Wissens. Doch gilt dies nicht von jedem Gemeinsamen, sondern nur von demjenigen, welches das Wesentliche der Einzelobjecte in sich fasst. Dieses ist die Einheit der generellen und specifischen Wesenselemente, die wesenhafte Form, zu deren Bezeichnung sich Aristoteles der Termini: εἶδος, μορφή, ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία und τὸ τί ἦν εἶναι bedient. Der Stoff, welchem die Form anhaftet, ist nicht ein Nichtseiendes schlechthin, sondern die Möglichkeit oder Anlage (δύναμις, potentia); die Form dagegen ist die Vollendung, die Ausbildung oder Erfüllung (ἐντελέχεια oder ἐνέργεια, actus) eben dieser Anlage; im relativen Sinne ist jedoch der Stoff ein Nichtseiendes, nämlich das Nochnichtsein des vollendeten Gebildes (der
105 Einheit von Stoff und Form). Der Entelechie entgegengesetzt ist das Beraubtsein, der Mangel oder die Negation (στέρησις). Niemals existirt ein Stoff ohne alle Form: die Vorstellung eines blossen Stoffes ist nur eine Abstraction. Wohl aber existirt ein stoffloses Formprincip; dieses ist die trennbare oder selbstständig existirende Form (χωριστόν), im Unterschied von der untrennbaren, die stets einem Stoffe anhaftet. Die Form ist bei organischen Gebilden zugleich auch der Zweck und die bewegende Ursache. Der Stoff ist das Leidende, Bestimmtwerdende; er ist die letzte Quelle der Unvollkommenheit in den Dingen, zugleich aber auch das individualisirende Princip, die Form dagegen begründet nicht (wie Plato will) die Einheit, sondern die gleichartige Vielheit. Die Bewegung oder Veränderung (κίνησις) ist der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Alle Bewegung muss von einer actuellen bewegenden Ursache ausgehen. Nun giebt es ein stets Bewegtes, ferner ein zugleich Bewegendes und Bewegtes, also auch ein stets Bewegendes, das selbst unbewegt ist; dieses ist die Gottheit, die stofflose ewige Form, die reine, mit keiner Potentialität behaftete Actualität, die sich selbst denkende Vernunft oder der absolute Geist, der als das

schlechthin Vollkommene von Allem geliebt wird und dem Alles sich zu verähnlichen strebt.

Scholia graeca in Arist. Metaphysica ed. Chr. A. Brandis, Berolini 1837. Alexandri Aphrodisiensis commentarius in libros Metaphysicos Arist., rec. Herm. Bonitz, Berolini 1847.

Ueber das Verhältniss der Aristotelischen Grundlehren zu den Platonischen handeln: Chr. Herm. Weisse (de Platonis et Aristotelis in constituendis summis philos. principiis differentia, Lips. 1828); M. Carrière (de Aristotele Platonis amico ejusque doctrinae justo censore, Gott. 1837); Th. Waitz (Plato und Aristoteles, in: Verhandlungen der 6. Versammlung deutscher Philologen in Cassel, 1843), F. Michelis, de Aristotele Platonis in idearum doctrina adversario, Braunsberg 1864; vgl. Ed. Zeller, Plat. Studien, Tüb. 1837, S. 197—300: die Darstellung der Plat. Philosophie bei Aristoteles, und Schwegler, die Metaph. des Arist., Tüb. 1843, III, S. 56. Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles handelt Brentano (Freiburg im Br. 1862). Von dem Arist. Begriff des Einen handelt v. Hertling, Berlin 1864. Ueber das Formprincip handeln: F. A. Trendelenburg (*τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι* bei Aristoteles, in: Rhein. Mus. f. Ph., II, 1828, S. 457 ff.; vgl. dessen Ausg. der Schrift de anima, S. 192 ff., 471 ff.; Gesch. der Kategorienlehre, S. 34 ff.); ferner Biese, Heyder, Kühn, Rassow, Waitz und Schwegler in den oben angef. Schriften (die Stellen weist Schwegler zur Metaph., Bd. IV, S. 369 f. nach); C. Th. Anton (de discrimine inter Aristotelicum *τί ἐστι* et *τί ἦν εἶναι*, Progr., Görlitz 1847). Ueber den Aristotelischen Terminus *ὅ ποτε ὄν* handelt A. Torstrik in: Rhein. Mus. N. F., XII, 1857. Ueber *ὕλη* handelt Enge (in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., VII, 1850, S. 391—418). Ueber die Entelechie handelt J. P. F. Ancillon (Recherches critiques et philosophiques sur l'entélechie d'Aristote, in: Abh. der Berliner Akad. d. Wiss., philosoph. Cl., 1804—11). Ueber die Nothwendigkeit handeln Ferd. Küttner (Berlin 1853) und Eug. Pappenheim (diss. Hal. 1856). Ueber die Zwecklehre handeln: M. Carrière (teleologiae Arist. lineamenta, Berlin 1838) und Gustav Schneider (quae sit causae finalis apud Arist. vis atque natura, diss. inaug., Berol. 1865); vgl. Trendelenburg, log. Untersuch., 2. A., Leipz. 1862, II, S. 65 f.

Ueber die Gotteslehre des Aristoteles handeln Vater (vindiciae theologiae 106
Arist., Hal. 1795); Simon (de deo Arist., Paris 1839); C. Zell (de Arist. patriarum religionum aestimatore, Heidelb. 1847; Arist. in seinem Verhältniss zur griech. Staatsreligion, in: Ferienschriften, N. F., Bd. I, Heidelb. 1857, S. 291—392; das Verhältniss der Arist. Philos. zur Religion, Mainz 1863),; E. Reinhold (Arist. theologia contra falsam Hegelianam interpretationem defenditur, Jen. 1848); O. H. Weichelt (theologumena Aristotelia, Berol. 1852); F. v. Reinöhl (Darstellung des Arist. Gottesbegriffs und Vergleichung desselben mit dem Platonischen, Jena 1854); A. L. Kym (die Gotteslehre des Aristoteles und das Christenthum, Zürich 1862); J. P. Romang (die Gottesl. des Ar. u. d. Chr., in: Protest. Kirchenzeitung, 1862, No. 42); noch andere ältere und neuere Schriften citirt Schwegler zur Metaph., Bd. IV, S. 257. (Ueber die dem Neuplatonismus entstammte pseudo-Aristotelische Schrift: Theologia, die, im neunten Jahrhundert n. Chr. in's Arabische übersetzt, in lateinischer Uebertragung den Scholastikern bekannt war und sich u. A. in Du Val's Ausgabe des Arist. 1629, II, S. 1035 ff. und 1639, IV, S. 603 ff. abgedruckt findet, handelt Haneberg in den Sitzungs-Ber. der Münch. Akad. d. W. 1862, I, S. 1—12; derselbe handelt ebend. 1862, I, S. 361—388 über das in frühen latein. Ausg. des Arist., Venet. 1492 und 1552, als ein Arist. Werk mit abgedruckte, aus neuplato-

nischen Schriften, insbesondere der Institutio theologica des Proclus oder eines seiner Schüler geflossene Buch de causis. Vgl. Grundr. II[b], S. 72 f.)

In einer Uebersicht über die Stufen der menschlichen Erkenntniss findet Aristoteles (Metaph. I, c. 1 u. 2), dass mit Recht der Erfahrene (*ἔμπειρος*) für weiser gelte, als der, welcher auf einzelne Wahrnehmungen und Erinnerungen beschränkt sei, der mit der Theorie Vertraute (*ὁ τεχνίτης*) wiederum für weiser, als der bloss durch Erfahrung Gebildete, der Leiter eines technischen Unternehmens für weiser, als der durch blosse Handarbeit daran Betheiligte, dann endlich der, welcher der Wissenschaft lebt (die auf das *ὄν* geht, wie die *τέχνη* auf die *γένεσις*, Anal. post. II, 19), für weiser, als der, welcher nur zum Behuf der Anwendung Einsicht sucht; unter den wissenschaftlichen Erkenntnissen aber ist diejenige die höchste, welche auf die obersten Gründe und Ursachen gerichtet ist; diese höchste Erkenntniss ist die „erste Philosophie“ oder die *σοφία* schlechthin (s. o. zu § 1).

Die vier formalen Principien stellt Aristoteles Metaph. 1, 3 (vgl. V, 2; VIII, 4; Phys. II, 3) zusammen: *τὰ αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, … ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ᾽ ἐστίν.* Von den ältesten griechischen Philosophen ist, wie Aristoteles in einem umfassenden Ueberblick (Metaph. I, 3 ff.) nachzuweisen sucht, nur nach dem materiellen Princip geforscht worden; von Empedokles und Anaxagoras auch nach der Ursache der Bewegung; das Princip des Wesens oder der Form ist von keinem der früheren Philosophen klar angegeben worden, am nächsten jedoch sind demselben diejenigen gekommen, welche die Ideenlehre aufgestellt haben; das Princip des Zweckes endlich ist nur beziehungsweise, nicht an und für sich von den Früheren aufgestellt worden.

Gegen die Platonische Ideenlehre stellt Aristoteles (Metaph. I, 9; XIII u. XIV) zahlreiche Einwürfe auf, welche theils die Beweiskraft der Argumente für dieselbe, theils die Haltbarkeit der Ansicht selbst betreffen. Der Beweis, der auf die Thatsache gegründet wird, dass es eine wissenschaftliche Erkenntniss giebt, ist nicht stringent; denn es folgt daraus wohl die Realität des Allgemeinen, aber nicht die gesonderte Existenz desselben; folgte diese aber, so würde aus den gleichen Gründen auch manches Andere folgen, was die Platoniker nicht annehmen und nicht annehmen können, so namentlich die Existenz von Ideen von Kunstwerken, ferner auch von Nichtsubstantiellem, von Attributivem und Relativem; denn auch von solchem ist jedesmal der Begriff ein einheitlicher (*τὸ νόημα ἕν*). Werden aber Ideen aufgestellt, so ist diese Annahme theils unfruchtbar, theils führt sie auf Unmögliches. Die Ideenlehre ist unfruchtbar; denn die Ideen sind nur eine zwecklose Verdoppelung der sinnlichen Dinge (gleichsam *αἰσθητὰ ἀΐδια*), und sie dienen den Einzelwesen zu nichts, denn sie sind ihnen ja durchaus nicht Ursachen irgend einer Bewegung oder Veränderung; auch zum Dasein helfen sie den Dingen nicht und uns nicht zum Wissen, da sie nicht den Objecten innewohnen. Auf Unmögliches aber führt die Annahme der Existenz von Ideen, die doch das Wesen der betreffenden Objecte bezeichnen sollen; denn es geht nicht an, dass das Wesen und dasjenige, dessen Wesen es ist, von einander getrennt existiren (*δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν*
107 *οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία*); ferner ist die Nachbildung der Ideen in den Einzelwesen, welche Plato annimmt, nicht denkbar, und der Ausdruck enthält nur eine poetische Metapher; dazu kommt endlich, dass die Idee, da sie als Substanz vorgestellt wird, mit den Einzelwesen, die an ihr Theil haben, zugleich wiederum einem gemeinsamen Urbilde nachgebildet sein müsste, z. B. die einzelnen Menschen und die Idee

des Menschen (der *αὐτοάνθρωπος*) einem dritten Menschen (*τρίτος ἄνθρωπος*, Metaph. I, 9; VII, 13; vgl. de soph. el. c. 22). Das Resultat der Aristotelischen Kritik der Platonischen Ideenlehre ist jedoch nicht ein bloss negatives; Aristoteles ist nicht etwa (wie früher vielfach angenommen wurde) der Urheber des im Mittelalter sogenannten Nominalismus, der den Begriff für ein bloss subjectives Gebilde, das Allgemeine für eine bloss subjective Gemeinsamkeit im Vorstellen und in der sprachlichen Bezeichnung erklärt; Aristoteles erkennt an, dass der subjective Begriff auf eine objective Realität gehe, und ist in diesem Sinne Realist; aber er setzt an die Stelle der transscendenten Existenz, die Plato der Idee den Einzelwesen gegenüber zuschrieb, die Immanenz des Wesens in der Erscheinung. Demgemäss sagt Aristoteles Metaph. XIII, 9: zur Entstehung der Ideenlehre gab Sokrates den Anlass durch seine Bemühung um Begriffsbestimmungen; aber er sonderte nicht das Allgemeine von den Einzelwesen, und that Recht hieran; denn ohne das Allgemeine giebt es kein Wissen, das Sondern aber ist die Ursache der an der Ideenlehre haftenden Unangemessenheiten. Anal. post. I, 11: *εἴδη μὲν οὖν εἶναι ἢ ἕν τι παρὰ τὰ πολλὰ οὐκ ἀνάγκη, εἰ ἀπόδειξις ἔσται· εἶναι μέντοι ἓν κατὰ πολλῶν ἀληθὲς εἰπεῖν ἀνάγκη.* De anima III, 4: *ἐν τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν.* Ib. III, 8: *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν.* Negativer ist die Kritik, welche Aristoteles gegen die Reduction der Ideen auf (Ideal-) Zahlen und gegen die Ableitung der Ideen aus gewissen *στοιχεῖα* (Metaph. XIV, 1) übt; er findet hierin eine Menge von Willkürlichkeiten und Verkehrtheiten; es werde dabei Quantitatives mit Qualitativem und Substantielles mit Accidentellem auf eine widerspruchsvolle Weise verwechselt.

Die Ansicht des Aristoteles, dass nur das Einzelne substantiell (als *οὐσία*) existire, das Allgemeine aber ihm immanent (*ἐνυπάρχον*) sei, scheint im Verein mit der Lehre, dass das (begriffliche) Wissen auf die *οὐσία* gehe, und dass insbesondere die Begriffsbestimmung *οὐσίας γνωρισμός* sei, die Consequenz zu fordern, dass das Einzelne das eigentliche Object des Wissens sei, während doch Aristoteles lehrt, dass die Wissenschaft nicht auf das Einzelne als solches, sondern vielmehr zuhöchst auf das Allgemeine und Principielle gehe. Dieser anscheinende Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Bedeutungen von *οὐσία*. Das Einzelne ist *οὐσία* im Sinne der substantia, der Subsistenz, deren Gegensatz die Inhärenz bildet; Gegenstand des Wissens dagegen ist zunächst zwar eben dieses Einzelne (und dieses bereits in einem volleren Sinne, als blosse Eigenschaften und Beziehungen desselben), zuhöchst aber die *οὐσία* im Sinne der essentia, des Wesentlichen, dessen Gegensatz das Unwesentliche, Accidentelle ist; beides aber fällt nicht nothwendig zusammen. Von Aristoteles wird (Metaph. I, 3 u. ö.) das Wesen im Sinne des Essentiellen *ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*, d. h. das dem Begriff entsprechende, durch den Begriff zu erkennende Wesen, genannt, die *οὐσία* im Sinne der Einzelsubstanz aber (Metaph. V, 8; XIV, 5 u. ö.) als das, was nicht von einem andern ausgesagt wird, sondern von dem anderes ausgesagt wird, als das selbstständig oder trennbar Existirende (*χωριστόν*) definirt. Categ. 5 werden die Individuen *πρῶται οὐσίαι*, die Species *δεύτεραι οὐσίαι* genannt. Metaph. VIII, 2 unterscheidet Aristoteles *οὐσία αἰσθητή* als 1. *ὕλη*, 2. *μορφή*, 3. *ἡ ἐκ τούτων* (das Individuum selbst als Ganzes). Das Allgemeine kann freilich nach den Aristotelischen Voraussetzungen nur darum das eigentliche Wissensobject sein, weil es die höhere und vollere Wirklichkeit hat; aber es hat diese als das Essentielle in allen Einzelsubstanzen. Existirt das Allgemeine nur im Einzelnen, so folgt zwar, dass jenes nicht ohne dieses erkannt werden kann, und es stimmt hiermit die Bedeutung zusammen, welche Aristoteles in seiner Erkenntnisslehre und in

seiner wirklichen Forschung auf allen Wissensgebieten der Empirie und der Induction einräumt; aber es folgt nicht, dass das Einzelne nach der Seite seiner Individualität das Wissensobject sein müsse, sondern es kann dies recht wohl bloss hinsichtlich des ihm innewohnenden Allgemeinen sein. Das Wissen geht vornehmlich auf das begriffliche Wesen (*κατὰ τὸν λόγον οὐσία* oder *τί ἦν εἶναι*) der Einzelsubstanzen (*τῶν οὐσιῶν*, Metaph. VII, 4, 1030 B, 5). Das Principiellste existirt nach Aristoteles wiederum als *χωριστόν*, mithin in der Form der Einzelexistenz; dieses ist der durch unsere Vernunft von uns zu erkennende und durch sein eigenes Denken sich selbst erkennende göttliche *νοῦς*, in welchem der Gegensatz des Allgemeinen und Individuellen aufgehoben ist.

108 Der Terminus *τὸ τί ἦν εἶναι* ist die zusammenfassende Formel für Einzelausdrücke folgender Art: *τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι*, so dass das *τί ἦν* als im Dativ stehend zu denken ist. Die Verbindung mit *εἶναι* bezeichnet das Abstractum, z. B. *τὸ ἀγαθὸν* das Gute, *τό ἀγαθῷ εἶναι* das Gutsein, die Güte. (Ebenso in der Formel: *ἐστὶ μὲν ταὐτό, τὸ δὲ εἶναι οὐ ταὐτό*, z. B. Eth. Nic. V, 3 fin., d. h. das Object ist das nämliche, aber das begriffliche Wesen ist nicht das nämliche, de anima III, 7: *καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικὸν οὔτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο.*) Der Dativ ist der possessivus. Auf die Frage *τί ἐστι* kann geantwortet werden durch: *ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος*, überhaupt durch ein Concretum (obschon *τί ἐστι* bei Aristoteles von so umfassender Bedeutung ist, dass daneben auch das Abstractum zur Antwort dienen kann); dann bezeichnet *τί ἐστι* auch jene Antwort selbst, tritt also für *ἀγαθόν, ἕν, ἄνθρωπος* als allgemeiner Ausdruck ein. Nun könnte zur Vertretung der Verbindungen der einzelnen Dative mit *εἶναι* als allgemeiner Ausdruck etwa *τὸ τί ἐστι εἶναι* erwartet werden; da aber die Frage als schon erfolgt zu denken ist, so hat Aristoteles das Imperf. *ἦν* gewählt. (Eine andere Erklärung des Imperf. legt demselben eine objective Bedeutung bei: das ursprüngliche, ewige Sein, das Prius der Einzelexistenz.) Somit ist *τὸ τί ἦν εἶναι* das in abstracto gedachte begriffliche Wesen, wie Aristoteles Metaph. VII, 7, p. 1032 B, 14 definirt: *λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.* Die Denkform, welche auf das *τί ἦν εἶναι* geht und dasselbe gleichsam aussagt, ist der Begriff, *λόγος* (Eth. N. II, 6: *τὸν λόγον τί ἦν εἶναι λέγοντα*), dessen Inhalt die Begriffsbestimmung (*ὁ ὁρισμός*, Top. VII, 5; Metaph. V. 8) angiebt.

Von den vier Principien: *ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ κινητικόν, τὸ οὗ ἕνεκα*, gehen nach Phys. II, 7 die drei letzteren oft sachlich in eins zusammen; denn das Wesen und der Zweck sind an sich identisch, da der Zweck eines jeden Objectes zunächst in dessen eigener vollentwickelter Form selbst liegt (der immanente Zweck nämlich, durch dessen Anerkennung sich die Aristotelische Zwecklehre wesentlich von einer späteren, äusserlichen Nützlichkeits-Teleologie unterscheidet), und die Ursache der Bewegung ist mit dem Zweck und Wesen wenigstens der Art nach identisch, da ja, sagt Aristoteles, der Mensch den Menschen zeugt, überhaupt ein vollentwickeltes Gebilde ein anderes der gleichen Art, so dass zwar nicht gerade diejenige Form selbst, welche erst werden soll, aber doch eine ihr gleichartige die causa efficiens ist. In den Organismen ist die *ψυχή* die Einheit jener drei Principien (de anima p. 415 B, 10). Daneben giebt es ein Wirken von aussen her (Mechanismus), wie z. B. bei dem Bau eines Hauses, wobei die drei der *ὕλη* gegenüberstehenden *αἰτίαι* nicht nur begrifflich, sondern auch sachlich verschieden sind. In Bezug auf das Werden stehen Stoff und Form einander als *δύναμις* und *ἐντελέχεια* gegenüber. Aristoteles unterscheidet als Arten der *ἐντελέχεια* überhaupt: *ἐντελέχεια ἡ πρώτη*, worunter der Vollendungszustand als solcher zu verstehen ist, und *ἐνέργεια*, die wirkliche Thätigkeit des Vollendeten, ohne sich jedoch im wirklichen Gebrauch

jedesmal streng an diese Unterscheidung zu binden (vgl. Trendelenburg zu de anima, S. 296 f.; Schwegler zur Metaph. Bd. IV, 221 f.). Die Bewegung (κίνησις) ist ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια (Phys. III, 1). Besonders bemerkenswerth ist die *Relativität*, welche Aristoteles bei der Anwendung jener Begriffe auf die Objecte anerkennt: das Nämliche kann in der einen Beziehung Stoff und Potenz, in der andern Form und Actualität sein, z. B. der behauene Stein jenes im Verhältniss zu dem Hause, dieses im Vergleich mit dem unbehauenen Stein, die sinnliche Seite der ψυχή jenes im Vergleich mit dem νοῦς, dieses im Vergleich mit dem Körper. So hebt sich der anscheinende Dualismus von Stoff und Form wenigstens der Tendenz nach wieder auf in der Reduction auf eine *Stufenfolge* von Existenzen.

Die schlechthin höchste Stufe nimmt der *stofflose Geist* ein, welcher *Gott* ist. Den *Beweis* für die Nothwendigkeit der Annahme dieses Princips führt Aristoteles aus dem Werden zweckmässig gestalteter Objecte auf Grund seines allgemeinen Satzes, dass jeder Uebergang (κίνησις) vom Potentiellen zum Actuellen durch ein Actnelles bewirkt werde. Metaph. IX, 8: immer geht dem Potentiellen 109
der Zeit nach Actuelles voraus, ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος. De gen. animal. II, 1: ὅσα φύσει γίγνεται ἢ τέχνῃ, ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίγνεται ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος. Wie jedes einzelne gewordene Object eine actuelle bewegende Ursache voraussetzt, so die Welt überhaupt einen schlechthin ersten Beweger, der die an sich träge Materie gestalte. Dieses Princip, das πρῶτον κινοῦν, muss (nach Metaph. XII, 6 ff.) ein solches sein, dessen Wesen reine ἐνέργεια ist, weil es, wenn etwas bloss Potentielles in ihm wäre, nicht das Ganze unablässig bewegen könnte; es muss ewig sein, reine Form, ohne Materie, weil es sonst mit Potentialität behaftet wäre (τὸ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ); als frei von Materie ist es auch ohne Vielheit und ohne Theile, reiner Geist (νοῦς), der sich selbst denkt, dessen Denken also νόησις νοήσεως ist; er bewegt, ohne zu bilden und zu handeln, indem er selbst unbewegt bleibt, als das Gute und der Zweck, dem alles zustrebt, vermöge der Anziehung, die jedes Geliebte auf das Liebende übt (κινεῖ οὐ κινούμενον· ... κινεῖ ὡς ἐρώμενον). Als *actuelles* Princip ist dieser Geist nicht ein letztes Product der Entwickelung, sondern das ewige Prius aller Entwickelung. Das *Denken*, welches seine Thätigkeit ist, ist das höchste, beste und seligste Leben. Metaph. XII, 7: ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον·... καὶ ζωὴ δέ γε ἐνυπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή·... ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ. Die Welt hat ihr Princip in Gott, welcher Princip ist nicht nur in der Weise, wie die *Ordnung* im Heere, als *immanente Form*, sondern auch als *an und für sich seiende Substanz*, gleich dem *Feldherrn* im Heere. Aristoteles schliesst seine Theologie (Metaph. XII, 10 fin.) im Gegensatz zu der (Speusippischen) Annahme einer Mehrheit von selbstständig neben einander stehenden Principien mit den Homerischen Worten (Ilias II, 204):

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.

§ 49. Die *Natur* ist die Gesammtheit der mit Materie behafteten und in nothwendiger Bewegung oder Veränderung begriffenen Objecte. Die Veränderung (μεταβολή) oder Bewegung (κίνησις) im weiteren Sinne ist einzutheilen in das Entstehen und Vergehen einerseits (als Bewegung aus relativ Nichtseiendem in Seiendes und umgekehrt aus diesem in jenes), und in Bewegung (κίνησις) im enge-

ren Sinne, welche wiederum in drei Arten sich gliedert: quantitative, qualitative und räumliche Bewegung, oder Zunahme und Abnahme, qualitative Umwandlung und Ortsveränderung; die letztere ist mit jeder andern Bewegung verknüpft. Die allgemeinen Voraussetzungen der Ortsveränderung und jeder Bewegung überhaupt sind Ort und Zeit. Der Ort (τόπος) ist die innere Grenze des umschliessenden Körpers. Die Zeit ist das Maass (oder die Zahl) der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später. Es giebt keinen leeren Ort. Der Raum ist begrenzt; die Welt ist von endlicher Ausdehnung; ausserhalb derselben ist kein Ort. Die Zeit ist unbegrenzt; die Welt war immer und wird immer sein. Das erste Bewegte ist der Himmel. Die Sphäre, an welcher die Fixsterne haften, hat, weil sie unmittelbar von der Gottheit berührt wird, die beste aller möglichen Bewegungen, nämlich die gleichmässige kreisförmige Drehung. Die Bewegungen der Planeten sucht
110 Aristoteles durch die Annahme von vielen verschiedenartig bewegten Sphären zu erklären, deren Beweger unbewegte immaterielle Wesen, gleichsam Untergötter sind. In der Mitte der Welt ruht unbewegt die kugelförmige Erde. Die fünf elementaren Stoffe: Aether, Feuer, Luft, Wasser und Erde haben bestimmte, ihrer Natur angemessene Orte in dem Weltganzen. Der Aether erfüllt den Himmelsraum; aus ihm sind die Sphären und die Gestirne gebildet. Die übrigen Elemente gehören der irdischen Welt an; sie unterscheiden sich von einander durch Schwere und Leichtigkeit, dann auch durch Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit; sie sind in den irdischen Körpern überall mit einander gemischt. Die irdische Natur bildet nach dem Princip der Zweckmässigkeit durch immer vollständigere Unterwerfung der Materie unter die Form eine Stufenreihe lebendiger Wesen. Jede höhere Stufe vereinigt in sich die Charaktere der niederen, und vereinigt damit die noch bessere, ihr eigenthümliche Kraft. Die Lebenskraft oder Seele im weitesten Sinne dieses Wortes ist die Entelechie des Leibes. Die Lebenskraft der Pflanze beschränkt sich auf die Bildungskraft; das Thier besitzt diese auch, zudem aber die Vermögen des Empfindens, Begehrens und der Ortsbewegung; der Mensch endlich vereinigt mit allen diesen Vermögen noch die Vernunft. Die Vernunft ist theils leidende, bestimmbare und zeitliche, theils thätige, bestimmende und unsterbliche Vernunft.

Alexandri Aphrodisiensis quaestionum naturalium et moralium ad Aristotelis philosophiam illustrandam libri quatuor, ex recens. Leonh. Spengel, Monachi 1842.

Ueber den Charakter der Aristotelischen Physik überhaupt handelt C. M. Zevort (Par. 1846), Barthélemy St. Hilaire (in der Einleitung zu seiner Ausgabe

der Phys., Paris 1862), Ch. Lévêque (la physique d'Aristote et la science contemporaine, Paris 1863).

Ueber die Aristotelische Lehre vom Raum und von der Zeit haben geschrieben: G. R. Wolter (Bonn 1848) und Otto Ule (Halle 1850), über seine Lehre vom Continuum G. Schilling (Giessen 1840).

Ueber die mathematischen Kenntnisse des Aristoteles handelt A. Burja (in: Mém. de l'acad. de Berlin, 1790—91), über seine mechanischen Probleme F. Th. Poselger (in: Abh. der Berl. Akad. 1829), Ruelle (étude sur un passage d'Aristote relatif à la méchanique, in: Revue archéolog. 1857, XIV, S. 7—21), über seine Meteorologie Ideler (Berlin 1832), über seine Lehre vom Licht E. F. Eberhard (Coburg 1836) und Prantl (Arist. und die Farben, München 1849), über seine Geographie B. L. Königsmann (Schleswig 1803—1806).

Ueber die Botanik des Aristoteles schrieben Henschel (Breslau 1824), F. Wimmer (Breslau 1838), Jessen (über des Arist. Pflanzenwerke, in: Rh. Mus. N. F. XIV, 1859, S. 88—101).

Die Aristotelische Zoologie betreffen die Schriften von A. F. A. Wiegmann (observ. zoologicae criticae in Arist. historiam animalium, Berol. 1826), Karl Zell (über den Sinn des Geschmacks, in: Ferienschriften, 3. Sammlung, Freiburg 1833), Joh. Müller (über den glatten Hai des Arist. etc., Berlin 1842), Jürgen Bona Meyer (Arist. Thierkunde, Berlin 1855), Sonnenburg (zu Arist. Thiergeschichte, G.-Pr., Bonn 1857), C. J. Sundeval (die Thierarten des Arist., Stockholm 1863), Langkavel (zu de part. an., Berl. 1863); vgl. die Ausgabe, Uebers. und Erkl. der Ar. Schrift über die Zeugung und Entwicklung der Thiere von H. Aubert und Fr. Wimmer, Leipz. 1860. Speciell auf den Menschen bezüglich sind die Schriften von Andr. Westphal (de anatomia Aristotelis, imprimis num cadavera secuerit humana, Gryphiswaldae 1745) und L. M. Philippson (ὕλη ἀνθρωπίνη, pars I.: de internarum humani
corporis partium cognitione Aristotelis cum Platonis sententiis comparata; pars II.: 111
philosophorum veterum usque ad Theophrastum doctrina de sensu, Berolini 1831).

Auf die Psychologie gehen die Schriften von Joh. Heinr. Deinhardt (der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles, Hamburg 1840), Gust. Hartenstein (de psychologiae vulgaris origine ab Aristotele repetenda, Lips. 1840), Car. Phil. Fischer (de principiis Aristotelicae de anima doctrinae diss., Erlangae 1845), W. Wolff (Bayreuth 1848), Hugo Anton (doctrina de nat. hom. ab. Arist. in scriptis ethicis proposita, Berol. 1852 und: de hominis habitu naturali quam Arist. in Eth. Nic. proposuerit doctrinam, Erf. 1860), W. F. Volkmann (die Grundzüge der Aristotelischen Psychologie, Prag 1858), Pansch (de Aristotelis animae definitione diss., Gryphisv. 1861), Wilh. Biehl (die Arist. Definit. der Seele, in: Verh. der Augsburger Philologen-Vers. vom Jahre 1862, Leipz. 1863, S. 94—102), J. Freudenthal (über den Begriff des Wortes φαντασία bei Arist., Göttingen 1863).

Die Lehre vom νοῦς behandeln: F. G. Starke (Neu-Ruppin 1838), F. H. Chr. Ribbentrop (Breslau 1840), Jul. Wolf (Berlin 1844) und Andere, neuerdings Wilh. Biehl (Linz 1864).

Als den allgemeinen Charakter alles dessen, was von Natur ist, bezeichnet Aristoteles Phys. II, 1, dass es in sich selbst das Princip der Bewegung und Ruhe habe, während den Producten menschlicher Kunst kein Trieb nach Veränderung innewohne. Alle Naturwesen (de coelo I, 1) sind entweder selbst Körper, oder haben Körper, oder sind Principien von solchen, die Körper haben (z. B. Leib; Mensch; Seele). Das Wort κίνησις gebraucht Aristoteles zuweilen (z. B. Phys. III, 1) mit

μεταβολή gleichbedeutend; dagegen sagt er Phys. V, 1, es sei zwar jede κίνησις eine μεταβολή, aber nicht umgekehrt jede μεταβολή eine κίνησις, nämlich diejenige nicht, welche das Dasein des Objectes selbst betreffe, also γένεσις oder φθορά sei. Eigentliche κίνησις giebt es in drei Kategorien, nämlich κατὰ τὸ ποσόν (oder κατὰ μέγεθος), κατὰ τὸ ποιόν (oder κατὰ πάθος) und κατὰ τὸ ποῦ (κατὰ τόπον); die erste ist αὔξησις καὶ φθίσις, die zweite ἀλλοίωσις, die dritte φορά. Aristoteles definirt den τόπος (Phys. IV, 4, p. 212 A, 20) als die erste unbewegte Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen (τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον). Der τόπος ist gleichsam ein unbewegtes Gefäss. Aristoteles versteht demgemäss unter dem τόπος nicht den Raum, durch welchen ein Körper sich erstreckt, sondern die Grenze, innerhalb deren er ist, und zwar diese als fest gedacht; aber er gebraucht nichtsdestoweniger τόπος oft in der Bedeutung: Raum, und sein Hauptargument für die Nichtexistenz eines leeren Raumes und für die Nichtexistenz eines Raumes ausserhalb der Welt gründet sich auf jene Definition, in deren Sinne es keinen leeren Ort und keinen Ort ausserhalb der Welt geben kann. Alle Bewegung muss nach Aristoteles in dem Vollen mittelst des Platztausches (ἀντιπερίστασις) geschehen. Die Welt als Ganzes bewegt sich nicht fortschreitend, sondern nur durch Drehung. Die Definition der Zeit lautet (Phys. IV, 11, p. 220 A, 24): ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Zum Zeitmaasse eignet sich vornehmlich die gleichförmige Kreisbewegung, da deren Zahl die erkennbarste ist, so dass (c. 14) der χρόνος als an die Bewegung der Himmelskugel geknüpft erscheint, da durch diese alle anderen Bewegungen gemessen werden. Die Zeit ist aber (c. 11, p. 219 B, 8) die Zahl, welche gezählt wird, nicht die, durch welche wir zählen. Ohne eine zählende Seele würde keine Zahl, also auch keine Zeit, sondern nur Bewegung und in ihr ein Früher und Später sein.

Alle Bewegung dient dem Zweck. De coelo I, 4: ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν. Doch bleibt daneben (Phys. II, 4—6) ein gewisser Spielraum für das αὐτόματον, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Zweck war, in Folge irgend einer Nebenwirkung, welche sich an die jenem Zwecke dienenden Mittel knüpft; unter τὸ αὐτόματον fällt als ein Begriff von engerem Umfange ἡ τύχη, das Eintreten eines Erfolges, der nicht (bewusste) Absicht war, aber Absicht hätte sein können (wie das Finden eines Schatzes beim Ackern). Die Natur erreicht nicht stets das Bezweckte, weil der Stoff Hemmungen bereitet. Die Vollkommenheit stuft sich ab
112 nach dem Masse der näheren oder entfernteren Einwirkung Gottes. Gott wirkt unmittelbar auf den Fixsternhimmel, den er berührt, ohne von ihm berührt zu werden (wobei der Begriff der ἁφή, die Aristoteles (Phys. V, 3) als das Zusammensein der ἄκρα oder (de gen. et corr. I, 6) der ἔσχατα definirt, zwischen räumlicher Berührung und unräumlicher Affection in der Mitte steht). Vom Umkreise aus bewegt Gott das Weltganze. Die Bewegung des Fixsternhimmels ist besser, als die eigenthümliche der Planetensphären; die Schiefe der Ekliptik ist eine Unvollkommenheit der niederen Regionen; noch weniger vollkommen sind die Bewegungen, die sich auf der Erde vollziehen. Jede Bewegung einer umschliessenden Sphäre theilt sich den umschlossenen mit, so namentlich die der Fixsternsphäre allen übrigen; soll dieser Erfolg nicht eintreten, wie er in der That von den Planetensphären aus nicht eintritt, so sind rückbildende Sphären erforderlich, deren Bewegung die gerade entgegengesetzte ist. Die Gesammtzahl der von Aristoteles angenommenen Sphären ist 47 (Metaph. XII, 8, wo freilich die Auslegung schwankt).

Dem Aether (der sich vom Fixsternhimmel bis zum Monde herab erstreckt, Meteor. I, 3) eignet seiner Natur nach die Kreisbewegung, den übrigen Elementen die Bewegungen nach oben (d. h. in der Richtung von der Mitte der Welt

zum Umkreis hin) und nach unten (d. h. vom Umkreis zur Mitte hin). Der natürliche Ort der Erde als des schweren Elementes ist der untere, d. h. die Mitte der Welt, der Ort des Feuers als des leichten Elementes die Sphäre, welche an die des Aethers zunächst angrenzt. Das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und feucht (flüssig), das Wasser kalt und feucht (flüssig), die Erde kalt und trocken. Der Aether, dem Range nach das erste Element (Meteor. I, 3; de coelo I, 3; vgl. de gen. an. II, 3), ist, wenn wir in der Zählung vom sinnlich Bekannten ausgehen, das fünfte (das von Späteren sogen. *πέμπτον στοιχεῖον*, die quinta essentia).

In allen organischen Gebilden, auch in den niedrigsten Thieren, findet Aristoteles (de part. an. I, 5) etwas Bewunderungswürdiges, Zweckvolles, Schönes und Göttliches. Die Pflanzen sind minder vollkommen als die Thiere (Phys. II, 8); unter diesen sind die, welche Blut haben, vollkommener, als die blutlosen, die zahmen vollkommener, als die wilden etc. (de gen. an. II, 1; Pol. I, 5).

Die Aristotelische Definition der Seele lautet (de anima II, 1): *ἐστὶν οὖν ψυχὴ ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει· τοιοῦτον δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν.* Die *πρώτη ἐντελέχεια* verhält sich zur *δευτέρα* wie die *ἐπιστήμη* zum *θεωρεῖν*. Beide nämlich sind nicht blosse Anlagen, sondern Erfüllungen; aber das Wissen kann als ruhender Besitz vorhanden sein, das *θεωρεῖν* ist seine Bethätigung; so ist auch die Seele nicht (gleich dem göttlichen *νοῦς*) immer in voller Bethätigung ihres Wesens begriffen, aber sie ist stets vorhanden als die entwickelte Kraft, die dieser Bethätigung fähig ist. Als *ἐντελέχεια* des Leibes ist die Seele zugleich dessen Form (principium formans), Bewegungsprincip und Zweck. Jedes Organ ist (de part. an. I, 5) um eines Zweckes willen, der Zweck aber ist eine Thätigkeit; der ganze Leib ist um der Seele willen vorhanden. Die Pflanzenseele, d. h. das Lebensprincip der Pflanze, ist (nach de an. II, 1 u. ö.) *τὸ θρεπτικόν*, das Vermögen der Assimilation des Stoffes und der Reproduction; das Thier besitzt ausserdem folgende drei Kräfte: *τὸ αἰσθητικόν, τὸ ὀρεκτικόν, τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον.* Das Thier (wenigstens das höher entwickelte) hat für seine leiblich-psychischen Functionen eine einheitliche Mitte (*μεσότης*), die der Pflanze fehlt; das Centralorgan ist das Herz, welches Aristoteles als den Sitz der Empfindung betrachtet, während ihm das Gehirn ein Organ von untergeordneter Bedeutung ist. An die Sinneswahrnehmung (*αἴσθησις*) knüpft sich die Einbildungsvorstellung (*φαντασία*), die eine psychische Nachwirkung der Empfindung (de anima III, 3) und gleichsam eine abgeschwächte Empfindung (Rhet. I, 11, 1370 A, 28) ist, ferner die (unwillkürliche) Erinnerung (*μνήμη*), die durch das Beharren (*μονή*) des sinnlichen Eindrucks zu erklären ist (de memor. c. 1; Anal.
post. II, 19) und die (absichtliche) Besinnung (*ἀνάμνησις*), die auf der Mitwirkung 113
des Willens beruht und Vorstellungsverbindung voraussetzt (de memor. c. 2). Aus diesen theoretischen Functionen entspringt vermittelst des Gefühls des Angenehmen und Unangenehmen das Begehren (*ὄρεξις*). Arist. de anima II, 3, p. 414 B, 4: *ᾧ δὲ αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδὺ καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία.* Die menschliche Seele ist, da sie alle Kräfte der anderen Wesen in sich vereinigt, ein Mikrokosmus (de anima III, 8). Das vor den niederen Wesen sie auszeichnende Vermögen ist der *νοῦς*. Die übrigen Theile der Seele sind nicht trennbar vom Leibe, daher vergänglich (de an. II, 2); der *νοῦς* aber ist präexistirend vor dem Leibe, in den er von aussen her als ein Göttliches eingeht, und unsterblich (de gen. et corr. II, 3: *λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*). Doch kann der Begriff nicht ohne ein Vorstellungsbild (*φάντασμα*) sein, welches zu ihm in dem gleichen Verhältniss steht, wie die mathematische Figur zu dem, was an ihr demonstrirt wird, und nur vermittelst eines Vorstellungsbildes,

woran sich das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen knüpft, vermag der νοῦς auf das ὀρεκτικόν zu wirken, also praktische Vernunft zu werden (de an. III, 10). Der νοῦς bedarf demgemäss bei dem Menschen einer δύναμις, gleichsam eines unerfüllten Ortes der Gedanken, einer tabula rasa, um formgebend zu wirken. De an. III, 4: (ψυχή ἐστι) γραμμάτειον, ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐνεργείᾳ γεγραμμένον. Demnach ist zu unterscheiden zwischen einem νοῦς παθητικός als formempfangendem und einem νοῦς ποιητικός als formgebendem Princip; nur der letztere besitzt jene substantielle und ewige Existenz. De anima III, 5: ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια, ... ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός. Wie sich der νοῦς ποιητικός einerseits zur individuellen Existenz, andrerseits zur Gottheit verhalte, wird nicht ganz klar; es bleibt für eine mehr naturalistische und pantheistische und für eine mehr spiritualistische und theistische Deutung ein gewisser Spielraum frei, und jede von beiden hat im Alterthum und später namhafte Vertreter gefunden; keine aber lässt sich wohl ganz consequent durchführen, ohne nach anderen Seiten hin Aristotelischen Lehren zu widerstreiten. Vgl. Schrader, die Unsterblichkeitslehre des Aristoteles, in den N. Jahrb. f. Philol. u. Päd., Bd. 81, 1860, S. 89—104.

§ 50. Das Ziel der menschlichen Thätigkeit oder das höchste menschliche Gut ist die Glückseligkeit. Diese beruht auf der vernünftigen oder tugendgemässen Thätigkeit der Seele in der vollen Dauer des Lebens. An die Thätigkeit knüpft sich als deren Blüthe und naturgemässe Vollendung die Lust. Die Tugend ist die aus der natürlichen Anlage durch wirkliches Handeln hervorgebildete Fertigkeit, das Vernunftgemässe zu wollen. Die Bildung zur Tugend beruht auf Anlage, Uebung und Einsicht. Die Tugenden sind theils ethische, theils dianoëtische. Die ethische Tugend ist diejenige dauernde Willensrichtung (oder Gesinnung), welche die uns gemässe Mitte einhält, wie diese durch die vernünftige Erwägung des Einsichtigen bestimmt wird, also die Unterwerfung der Begierde unter die Vernunft. Die Tapferkeit ist die Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit, die Mässigkeit die Mitte zwischen Genusssucht und Stumpfsinn, die Freigebigkeit die Mitte zwischen Verschwendung und Kargheit etc. Die höchste unter den ethischen Tugenden ist die Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit im weitesten Sinne ist die gesammte ethische Tugend, sofern sie auf den Nebenmenschen Bezug hat; im engeren Sinne geht sie auf das Angemessene (ἴσον) in Hinsicht irgend welchen Gewinnes oder Nachtheils. Die Gerechtigkeit in diesem letzteren Sinne zerfällt in die distributive und commutative Gerechtigkeit; jene geht auf Vertheilung von Besitzthümern und Ehren, diese auf Verträge und auf Ausgleichung eines
114 zugefügten Unrechts. Die Billigkeit ist eine Berichtigung und Ergänzung des gesetzlichen Rechtes durch Rücksicht auf die Individualität. Die dianoëtische Tugend ist das richtige Verhalten der theoretischen Vernunft, theils an sich, theils in Beziehung auf die niederen psychischen Fnnctionen. Die dianoëtischen Tugenden sind:

Vernunft, Wissenschaft, Kunst und praktische Einsicht. Das Höchste in Vernunft und Wissenschaft ist Weisheit im absoluten Sinne, das Höchste in der Kunst Weisheit im relativen Sinne. Ein nur dem sinnlichen Genuss gewidmetes Leben ist thierisch, ein ethisch-politisches menschlich, ein wissenschaftliches aber göttlich.

Der Mensch bedarf des Menschen zur Erreichung der praktischen Lebensziele. Nur im Staate ist die sittliche Aufgabe lösbar. Der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen. Der Staat ist entstanden um des Lebens willen, soll aber bestehen um des sittlich guten Lebens willen; seine Hauptaufgabe ist die Bildung der Jugend und der Bürger zu sittlicher Tüchtigkeit. Der Staat ist früher als der Einzelne in dem Sinne, wie überhaupt das Ganze früher ist, als der Theil, der Zweck früher, als das Mittel. Er ruht auf der Familiengemeinschaft. Wer nur zum Gehorsam, nicht zur Einsicht befähigt ist, muss Diener (Sklav) sein. Die Eintracht der Bürger soll sich auf die Gesinnung gründen, nicht auf eine künstliche Aufhebung der individuellen Interessen. Die aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung ist im Allgemeinen die haltbarste Staatsform; in jedem einzelnen Falle aber muss sich die Form den gegebenen Verhältnissen anschliessen. Königthum, Aristokratie und Timokratie (oder Politeia) sind unter den entsprechenden Verhältnissen gute Verfassungen; Demokratie, Oligarchie und Tyrannis sind Entartungen, und zwar ist die Tyrannis als die Entartung der trefflichsten Form die schlimmste. Das unterscheidende Merkmal der guten und schlimmen Staatsformen liegt in dem Zweck, den die Herrschenden verfolgen, der entweder das Gemeinwohl oder ihr Privatinteresse ist. Recht ist, dass die Hellenen über die Barbaren herrschen, die Gebildeten über die Ungebildeten.

Die Kunst dient drei Zwecken: der Erholung und (edlen) Unterhaltung, der Beschwichtigung von Affecten durch deren Anregung und Ablauf selbst, und zuhöchst der sittlichen Bildung.

Ueber die Aristotelische Ethik im Allgemeinen handeln: Chr. Garve (Uebers. und Erläut., Berlin 1798—1802), Schleiermacher (an verschiedenen Stellen seiner Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Berlin 1803; vgl. über die wiss. Behandlung des Tugendbegriffs, in den Abh. der Akad., Berlin 1820), K. L. Michelet (die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältniss zum System der Moral, Berlin 1827, vgl. System der philos. Moral, 1828, S. 195—237), Hartenstein (über den wiss. Werth der Arist. Ethik, in: Berichte über die Verhandlungen der K. Sächs. Gesellsch. der Wiss. zu Leipzig, philol.-hist. Cl. 1859, S. 49—107); vgl. Trendelenburg, über Herbart's praktische Philos. und die Ethik der Alten (in: Abh. der Berl. Akad. a. d. J. 1856; vgl. hist. Beitr. zur Philos., Bd. II., Berlin 1855).

Von dem Verhältniss der Aristotelischen Ethik und Politik zur Platonischen handeln Pinzger (Lipsiae 1822), H. G. Broecker (Lips. 1824), G. Orges (Berol. 1843), St. Matthies (Greifswald 1848), A. J. Kahlert (Czernowitz 1854), W. Pierson (in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., XIII, 1858, S. 1—48 und S. 209—247). Vgl. Fr. Guil. Engelhardt, loci Platonici, quorum Aristoteles in conscribendis Politicis videtur memor fuisse, Danzig 1858; S. Lommatzsch, quomodo Plato et Arist. religionis et reip. principia conjunxerint, Berol. 1863), C. W. Schmidt (über die Einwürfe des Arist. in der Nik. Ethik gegen Plat. Lehre von der Lust, G.-Pr., Bunzlau 1864); Kalmus (Ar. de volupt. doctr., G.-Pr., Pyritz 1862); vgl. o. S. 114.

115 Ueber die ethischen und politischen Principien des Aristoteles handeln: Starke (Neu-Ruppin 1848 und 1850), Holm (Berlin 1853), Ueberweg (in: Fichte's Z. Bd. 24, Halle 1854, S. 71 ff.); über Beziehungen zwischen der Ethik und Politik J. Munier (G.-Pr., Mainz 1858), Schütz (Potsd. 1860); über das höchste Gut Kruhl (Breslau 1832 und 1833) Afzelius (Holmiae 1838), Axel Nybläus (Lund 1863); über die Eudämonie Herm. Hampke (de eudaemonia, Arist. moralis disciplinae principio, diss. inaug. Berol., Brandenb. 1858), G. Teichmüller (die Einheit der Ar. Eudämonie, Berlin 1859), E. Laas (Berol. 1859), Chr. A. Thilo (in: Zeitschr. für exacte Philos., Bd. II, Leipz. 1861), Knappe (G.-Pr., Wittenberg 1864); über die Tugend Nieländer (Erläuterung des von Ar. in der Nik. Ethik gegebenen Begriffs der Tugend, G.-Pr., Herford 1861); über die Sinnlichkeit Roth (in: theolog. Stud. und Krit., 1850, Bd. I, S. 625 ff.); über die Gerechtigkeit A. G. Kästner (Lips. 1737), C. A. v. Droste-Hülshoff (Bonn 1826), Herm. Ad. Fechner (diss. Vratisl., Leipz. 1855), und Trendelenburg (in der o. a. Abh., Berl. 1856, vgl. Monatsber. d. Berl. Akad. 1850 und 1860), vgl. auch die Abhandlungen von H. Hampke (in: Philol. XVI, 1860, S. 60—84) und F. Häcker (in: Mützell's Zeitschr. für das Gymnasialwesen, Berl. 1862, S. 513—560) über das fünfte Buch der Nikom. Ethik, das von der Gerechtigkeit handelt; über das Eintheilungs- und Anordnungsprincip der moralischen Tugendreihe in der Nik. Ethik F. Häcker (Progr. des Cöln. Real-Gymn., Berlin 1863, und in Mützell's Zeitschr. für G.-W., XVII, Berlin 1863, S. 821—843); über die dianoëtischen Tugenden Prantl (München 1852), über die Imputation Afzelius (Upsalae 1841); über die Freundschaft Breier (de amic. principum, G.-Pr., Lübeck 1858); über die Sklaverei W. T. Krug (Leipz. 1813), C. Göttling (Jenae 1821), Ludw. Schiller (Erlangen 1847), S. L. Steinheim (Hamburg 1853) und Wilh. Uhde (diss. inaug., Berl. 1856); über den Arist. Begriff der Politik Jul. Findeisen (diss. inaug., Berlin 1863); über die Aristotelische Eintheilung der Verfassungsformen G. Teichmüller (Berlin 1859). Vgl. o. zu S. 114 f. u. 144.

Ueber die Arist. Lehre von der Poesie und der Kunst überhaupt handeln Lessing (in der Hamb. Dramaturgie, Stück 77 ff.), Ed. Müller (G. d. Th. d. Kunst b. d. A., II, S. 56 ff.; 378 ff.), W. Schrader (Berlin 1843), Franz Susemihl (Vortrag, Greifsw. 1862), Th. Sträter (in: Fichte's Z. f. Ph., N. F., Bd. XL, S. 219—247; Bd. XLI, S. 204—223, 1862); über den Begriff der Nachahmung E. Müller (Ratibor 1834) und W. Abeken (Gött. 1836); über die Poëtik im Verhältniss zu den neueren Dramatikern F. v. Raumer (gelesen in der Berliner Akad. d. Wiss. 1828); über die Tragödie Löber (Leipz. 1786), A. Boeckh (ges. kl. Schriften, I, S. 180, in einer 1830 gehaltenen Rede, wo bereits eine homöopathische Deutung der κάθαρσις sich findet), Starke (Neu-Ruppin 1830), G. W. Nitzsch (Kiel 1846), Alexander Weil (in: Verhandl. der 10. Versammlung deutscher Philologen, Basel 1848, S. 136 ff.), Wassmuth (Saarbrücken 1852), Klein (Bonn 1856), Jakob Bernays (Breslau 1857, s. o. z. §. 46, und in: Rh. Mus., N. F., XIV, S. 367—377 und XV, S. 606 f.), Ad. Stahr (Arist. u. d. Wirkung der Trag., Berl. 1859, und zu seiner Uebersetzung der Poëtik,

Stuttgart 1860), Leonh. Spengel (über die *κάθαρσις τῶν παθημάτων*, München 1859, und in: Rh. Mus. N. F. XV, S. 458—462); vgl. über diese und die ferneren Schriften von Geyer, Liepert u. A. die kritischen Berichte von F. Ueberweg (in: Fichte's Zeitschrift für Philos., Bd. 36, S. 260—291, 1860), Franz Susemihl (in: N. Jahrb. f. Philol. u. Pädag., Bd. 85 u. 86, Heft 6, 1862, S. 395—425 und in seiner Ausg. und Uebers. der Poëtik) und A. Döring (in: Philol. XXI, 1864, S. 496—534).

Ueber die Rhetorik des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu Plato's Gorgias handelt H. Anton (in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Bd. XIV, 1859) und in ihrem Verhältniss zu Plato's Phaedrus und Gorgias Georg Richard Wiechmann (Platonis et Arist. de arte rhetorica doctrinae inter se comparatae, diss. inaug., Berol. 1864), und bereits Spengel, über das Studium der Rhetorik bei den Alten, in den Abhandl. der Münch. Akad. d. W. 1842, und: über die Rhetorik des Aristoteles, ebend. 1851; vgl. auch Spengel, Philol. XVIII, 1862, S. 604—646 und die von ihm daselbst S. 605 f. citirte Litteratur über die pseudo-aristotelische sogen. Rhetorica ad Alexandrum, für deren Verfasser bereits von Victorius und in neuerer Zeit von Spengel, Usener (quaestiones Anaximeneae, Gott. 1856) u. A. der Rhetor Anaximenes, ein Zeitgenosse des Aristoteles, gehalten wird.

Ueber die Aristotelische Erziehungslehre handeln besonders J. C. Orelli (in seinen: philol. Beitr. aus d. Schweiz, Zürich 1819, I, S. 61—130), Alex. Kapp (Hamm 1837), Fr. Chr. Schulze (Naumburg 1844), Sal. Lefmann (de Arist. in hominum educatione principiis, Berol. 1864).

Nach seinen allgemeinen metaphysischen Bestimmungen über das Verhältniss des Wesens zum Zweck kann Aristoteles auch das Wesen der Sittlichkeit nur durch das Ziel der sittlichen Thätigkeit bestimmen; der Grundbegriff seiner Ethik ist demnach der Begriff des höchsten Gutes, und zwar, da die Ethik auf das menschliche Verhalten geht, des höchsten praktischen, dem handelnden Menschen erreichbaren Gutes (*τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*, Eth. Nic. I, 2); die Idee des Guten nach der Weise Plato's in Betracht zu ziehen, thut nicht noth (ebend. I, 4). Dieses Ziel ist, wie alle anerkennen, die Eudämonie (*εὐδαιμονία, τὸ εὖ ζῆν* oder *εὖ πράττειν*). Die Eudämonie setzt Aristoteles (Eth. Nic. I, 6; X, 7) in das dem Menschen als solchem eigenthümliche Werk. Dieses kann nicht in dem blossen Leben liegen, noch auch in dem sinnlichen Bewusstsein, da jenes schon den Pflanzen, dieses auch den Thieren zukommt, sondern nur in dem durch den *λόγος* bestimmten Verhalten (*ζωὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος*). Da nun in der einem Wesen eigenthümlichen Thätigkeit auch die ihm zukommende Tüchtigkeit liegt, so ist die vernunftgemässe Thätigkeit des Menschen zugleich die ehrenwerthe und tugendhafte, die *ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον* mit der *ψυχῆς ἐνέργεια κατ᾽ ἀρετήν* identisch. Eth. Nic. II, 5: *ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ᾽ ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ᾽ ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.* An die höchste der Tugenden knüpft sich zumeist die Glückseligkeit (Eth. Nic. I, 6; X, 7). Doch gehört zur vollen 116
Glückseligkeit auch eine hinlängliche Ausrüstung mit äusseren Gütern, deren die Tugend zu ihrer Bethätigung bedarf, gleich wie das dramatische Kunstwerk zu seiner Darstellung der *χορηγία* (Eth. Nic. I, 11).

Die Lust vollendet die Thätigkeit als das hinzukommende Ziel, worin dieselbe naturgemäss ausläuft und zur Ruhe gelangt, gleich wie zur vollen Reife die Jugendschönheit hinzutritt (Eth. Nic. X, 4: *τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ᾽ ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα*).

Die Sittlichkeit hat die Freiheit zur Voraussetzung. Diese ist vorhanden, wenn der Handelnde unbehindert wollen und mit Einsicht berathschlagen kann. Sie wird aufgehoben durch Unwissenheit und durch Zwang.

Der Vernunft sollen theils die niederen Functionen (insbesondere die *πάθη*) gehorchen, theils soll sie in der richtigen Weise sich selbst bethätigen; auf dieser zweifachen Aufgabe beruhen die beiden Arten der Tugenden, die praktischen oder ethischen und die dianoëtischen Tugenden (*ἠθικαὶ* und *διανοητικαὶ* oder *λογικαὶ ἀρεταί*, oder *αἱ μὲν τοῦ ἤθους, αἱ δὲ τῆς διανοίας ἀρεταί*).

Aristoteles definirt (Eth. Nic. II, 6) die ethische Tugend (oder die Charakter-Tugend) als *ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένη* (wofür wohl richtiger *ὡρισμένῃ* zu schreiben ist, was auch, wie es nach den älteren Ausgaben scheint, die Handschriften haben, obschon bei Bekker sowohl in der Gesammtausgabe der Werke des Aristoteles, als auch in den sämmtlichen drei Auflagen der Octav-Ausgabe der Nik. Ethik der Nominativ steht) *λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*. Die *ἕξις* verhält sich zu der *δύναμις*, wie die Fertigkeit zur Fähigkeit: die sittliche *δύναμις* ist unbestimmt, im einen oder im entgegengesetzten Sinne bestimmbar; die wirkliche Ausbildung muss in einer bestimmten Richtung erfolgen, und die *ἕξις* trägt dann den entsprechenden Charakter. Die *ἕξις προαιρετική* ist die Willensrichtung oder Gesinnung. Die Function der Vernunft besteht gegenüber der Begierde, welche nach der Seite des Zuviel und des Zuwenig hin durch *ὑπερβολή* und *ἔλλειψις* ausschweift, in der Bestimmung des Maasses oder der Mitte (*μεσότης*), wobei Aristoteles selbst (Eth. Nic. II, 5) an die Pythagoreische (in anderer Beziehung auch von Plato adoptirte) Lehre vom *πέρας* und *ἄπειρον* erinnert.

Das Princip in der Aufzählung der einzelnen Tugenden ist die aufsteigende Werthordnung der psychischen Functionen, auf welche sie Bezug haben, vom Nothwendigen und Nützlichen zum Schönen hin (vgl. Pol. VII, 14, p. 1333 A, 30): das Leben überhaupt; der thierisch-sinnliche Genuss; der menschliche Lebensverkehr in seinen verschiedenen Beziehungen (Besitz und Ehre, sociale Gemeinschaft in Reden und Handlungen überhaupt, zuhöchst politische Gemeinschaft); endlich die theoretischen Functionen.

Die ethischen Tugenden sind: *ἀνδρεία· σωφροσύνη· ἐλευθεριότης* und *μεγαλοπρέπεια· μεγαλοψυχία* und *φιλοτιμία· πραότης· ἀλήθεια, εὐτραπέλεια* und *φιλία· δικαιοσύνη* (Eth. Nic. II, 7).

Die *ἀνδρεία* ist eine *μεσότης περὶ φόβους καὶ θάῤῥη*, aber nicht jede solche *μεσότης* ist *ἀνδρεία*, wenigstens nicht *ἀνδρεία* im eigentlichen Sinne, sondern der *ἀνδρεῖος* im strengen Sinne ist nur *ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεής* (III, 9). Die echte Tapferkeit fliesst nicht aus dem Zornmuth (*θυμός*) her, dem nur eine Mitwirkung zukommt, sondern aus der Ueberordnung des Geziemenden (das auf dem sittlichen Zweck beruht) über das Leben.

Die *σωφροσύνη* ist eine *μεσότης περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας*, aber mehr *περὶ ἡδονάς*, als *περὶ λύπας*, und auch nicht in Bezug auf *ἡδοναί* jeder Art, sondern in Bezug auf die niedrigsten, die dem Menschen mit den Thieren gemeinsam sind, *ἁφὴ καὶ γεῦσις*, und wiederum besonders auf die *ἀπόλαυσις, ἣ γίνεται πᾶσα δι' ἁφῆς καὶ ἐν σιτίοις καὶ ἐν ποτοῖς καὶ τοῖς ἀφροδισίοις λεγομένοις* (III, 13).

Die *ἐλευθεριότης* ist eine *μεσότης περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν*, besonders *περὶ δόσιν*, und zwar, sofern es sich um Geringeres handelt (IV, 1); sofern es sich aber um Grösseres handelt, ist die richtige Mitte die *μεγαλοπρέπεια* (IV, 4).

Die *μεσότης περὶ τιμὴν καὶ ἀτιμίαν* ist, wenn es sich um Grosses handelt, die *μεγαλοψυχία* (IV, 7), wenn um Geringeres, die *φιλοτιμία* oder genauer: die richtige Mitte zwischen *φιλοτιμία* und *ἀφιλοτιμία* (IV, 10).

Die *πραότης* ist die *μεσότης περὶ ὀργήν* (IV, 11). Die *ὀργή* ist *τιμωρίας ὄρεξις*, sie ist der Affect des *θυμός*, der *θυμός* ist die *δύναμις*, welcher *ὀργή* und *πραΰνσι'* angehören (metaphorisch bezeichnet *θυμός* auch die *ὀργή* selbst).

Wahrhaftigkeit (oder Aufrichtigkeit), Gewandtheit im geselligen Umgang und Freundlichkeit (*ἀλήθεια, εὐτραπέλεια* und *φιλία*) sind *μεσότητες περὶ λόγων τινῶν καὶ πράξεων κοινωνίαν*, und zwar geht die erste dieser drei Tugenden auf das *ἀληθές* in Reden und Handlungen, die beiden anderen auf das *ἡδύ*, die *εὐτραπέλεια* nämlich 117
ἐν ταῖς παιδιαῖς, und die *φιλία ἐν ταῖς κατὰ τὸν ἄλλον βίον ὁμιλίαις* (IV, 12—14).

Anhangsweise handelt Aristoteles von gewissen *μεσότητες*, die nicht eigentlich Tugenden seien, namentlich von der Schaam (dem *ἦθος* des *αἰδήμων*), die er nur als etwas bedingungsweise Löbliches (*ἡ αἰδὼς ἐξ ὑποθέσεως ἐπιεικές*) und mehr der Jugend als dem vollgereiften Manne Geziemendes gelten lässt (IV, c. 15).

Eine ausführliche Betrachtung widmet er der *δικαιοσύνη* (Eth. N. V). Die Gerechtigkeit im allgemeinsten Sinne ist *τῆς ὅλης ἀρετῆς χρῆσις πρὸς ἄλλον* (V, 5); sie ist *ἀρετὴ μὲν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον* (V, 3); die vollkommenste Tugend ist sie darum, weil sie die vollkommene Uebung der ganzen (vollkommenen) Tugend ist (*ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσίς ἐστι τελεία· τελεία δ' ἐστίν* etc., wie mit verdoppeltem *τελεία* 1129 B, 31 zu lesen ist), und dieses wieder darum, weil, wer sie besitzt, die Tugend auch in Bezug auf den Andern und nichtbloss in Bezug auf sich selbst zu üben vermag. Die Gerechtigkeit aber, sofern sie eine einzelne Tugend neben anderen Tugenden ist, geht auf das *ἴσον* und *ἄνισον*, und zerfällt wiederum in zwei Arten (*εἴδη*), wovon die eine bei den Austheilungen (*ἐν ταῖς διανομαῖς*) von Ehren oder von Besitzthümern unter die Glieder einer Gemeinschaft, die andere aber als Ausgleichung im Verkehr (*ἐν τοῖς συναλλάγμασιν*) zur Anwendung kommt. Die Ausgleichungen sind theils freiwillige, theils unfreiwillige; auf die ersteren geht die Gerechtigkeit bei Verträgen, auf die andern die Strafgerechtigkeit. Die austheilende Gerechtigkeit (*τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον* oder *τὸ διανεμητικὸν δίκαιον*) beruht auf einer geometrischen Proportion: wie sich die betreffenden Personen mit ihrem Werthe (*ἀξία*) zu einander verhalten, so muss auch dasjenige sich verhalten, was ihnen zuertheilt wird ($A : B = \alpha : \beta$, wo $B = \varepsilon . A$ und $\beta = \varepsilon . \alpha$ ist). Die ausgleichende Gerechtigkeit (*τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον* oder *τὸ διορθωτικόν, ὃ γίνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἑκουσίοις καὶ τοῖς ἀκουσίοις*) ist zwar gleichfalls ein *ἴσον*, aber nicht nach einer geometrischen, sondern nach einer arithmetischen Proportion, weil der Werth der Personen dabei nicht in Betracht kommt, sondern nur der erlangte Vortheil und erlittene Nachtheil; die ausgleichende Gerechtigkeit hebt die Differenz zwischen dem ursprünglichen Besitz und dem verminderten (oder vermehrten), worin derselbe durch den Verlust (oder Gewinn) übergeht, durch einen gleich grossen Gewinn (oder Verlust) wieder auf, welcher letztere denselben um eben so vieles vermehren (oder vermindern) würde, wie jener ihn vermindert (oder vermehrt), der so wiederhergestellte gleiche (unverminderte und unvermehrte) Besitzstand aber ist das Mittlere zwischen dem Kleineren und Grösseren nach arithmetischer Proportion ($\alpha - \gamma : \alpha = \alpha : \alpha + \gamma$).

Das Billige (*τὸ ἐπιεικές*) ist ein Gerechtes, aber nicht ein bloss Gesetzliches, sondern ein *ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου*, und zwar ein *ἐπανόρθωμα νόμου ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου*. Die gesetzliche Bestimmung muss allgemein sein und sich an die gewöhnlichen Umstände halten; nicht jedes Einzelne aber entspricht diesem Allgemeinen; in Fällen dieser Art ergänzt der Billige durch sein Handeln die Mängel des Gesetzes und zwar im Sinne des Gesetzgebers, der, wenn er zugegen wäre, das Nämliche fordern würde.

Die dianoëtischen Tugenden theilt Aristoteles nach den beiden theoretischen Functionen: Betrachtung des Nothwendigen, und dessen, was Veränderung (durch

unser Thun) zulässt, wovon die eine durch das wissenschaftliche Vermögen (τὸ ἐπιστημονικόν), die andere durch das Vermögen der Ueberlegung (τὸ λογιστικόν) geübt wird, in zwei Classen ein: die einen sind die besten oder löblichen ἕξεις des ἐπιστημονικόν, die andern die des λογιστικόν. Das Werk der wissenschaftlichen Betrachtung ist die Wahrheit als solche, das Werk der auf das Handeln oder auf das künstlerische Bilden gerichteten διάνοια die mit der richtigen Ausführung homologe Wahrheit. Die besten ἕξεις oder Tugenden eines jeden Vermögens sind daher diejenigen, durch welche zumeist die Wahrheit erfasst wird. Diese sind:

118 A. In Bezug auf das, was sich anders verhalten kann: τέχνη und φρόνησις, jene auf das ποιεῖν, diese auf das πράττειν gerichtet. Die τέχνη ist ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική (VI, 4), die φρόνησις aber ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά (VI, 5).

B. In Bezug auf das, was keine Veränderung durch uns zulässt: ἐπιστήμη und νοῦς, dieser auf die Principien, jene auf das aus den Principien Erweisbare gerichtet. Die ἐπιστήμη ist ἕξις ἀποδεικτική (VI, 3), der νοῦς geht auf die ἀρχή (oder die ἀρχαί) τοῦ ἐπιστητοῦ (VI, 6).

Bei den dianoëtischen Tugenden kommt ferner noch der Begriff der σοφία in Betracht. Dieser bezeichnet jedoch nicht eine fünfte Tugend neben den genannten, sondern das Höchste in dreien von denselben, nämlich in der Sphäre der τέχνη, wenn σοφία im relativen Sinne genommen wird (σοφὸς τὴν ἀνδριαντοποιΐαν u. s. w.), in der Sphäre der ἐπιστήμη und des νοῦς aber, wenn σοφία im absoluten Sinne (ὅλως, οὐ κατὰ μέρος, οὐδ᾽ ἄλλο τι σοφός) genommen wird, in welchem Sinne sie als ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει definirt wird (VI, 7). Aristoteles nennt einmal (Eth. Nic. VI, 7) die σοφία im relativen Sinn dieses Wortes die ἀρετὴ τέχνης, es folgt aber hieraus nicht, dass ihm die τέχνη selbst noch nicht eine Tugend gewesen sei, und eben so wenig ist ihm erst die σοφία schlechthin, sondern auch schon die ἐπιστήμη und der νοῦς eine ἀρετή, denn alle diese ἕξεις sind nach ihm nothwendig der Wahrheit theilhaftig, und alle, welche dies sind, sind ἀρεταί (VI, 2 ff.).

Zur φρόνησις gehören: die εὐβουλία, welche zu dem durch die φρόνησις bestimmten Ziele die richtigen Mittel findet (VI, 10), und die σύνεσις, deren Wesen in dem richtigen Urtheil über dasjenige liegt, worüber die φρόνησις die praktischen Vorschriften ertheilt; die σύνεσις ist κριτική, die φρόνησις ἐπιτακτική (VI, 11); die richtige κρίσις ist das Vermögen des εὐγνώμων oder die γνώμη (VI, 11).

Die Freundschaft (φιλία) ist eine dreifache, je nachdem sie auf das ἡδύ, χρήσιμον oder ἀγαθόν sich gründet. Die letzte ist die edelste und beständigste.

Die natürliche Gemeinschaft, welcher der Einzelne zunächst angehört, ist die Familie. Das Hauswesen umfasst, wenn es vollständig ist, die Ehegatten, die Kinder und die Diener. Ueber die Diener soll der Hausherr δεσποτικῶς herrschen (jedoch mit Milde, so dass auch in dem Diener noch der Mensch geachtet werde), über Weib und Kinder aber als über Freie, und zwar über jenes πολιτικῶς, d. h. nach der Weise der ἄρχοντες im Freistaate, und über die Kinder βασιλικῶς, d. h. κατὰ φιλίαν καὶ κατὰ πρεσβείαν (Polit. I, c. 4). Es ziemt sich, mehr um die Menschen und ihre Tugend Sorge zu tragen, als um den Erwerb (Pol. I, 5).

Der Charakter des Familienlebens ist wesentlich durch den der Staatsverfassung bedingt. Ἄνθρωπος φύσει ζῶον πολιτικόν (Pol. I, 2). Der Staat ist die umfassendste menschliche Gemeinschaft; aber diese Gemeinschaft soll nicht eine blosse unterschiedslose Einheit sein, sondern ein gegliedertes Ganzes (Polit. II, 1 ff.). Sein Zweck liegt in dem εὖ ζῆν, d. h. in dem sittlich guten Leben und in der auf

Tugend begründeten Glückseligkeit (Pol. VII, 8). **Der Zweck des Staates** ist ein höherer, als sein zeitlicher Entstehungsgrund. Pol. I, 2: *ἡ πόλις ... γενομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκα, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.*

Da die höchste Tugend die theoretische ist, so folgt, dass nicht in die Bildung zu kriegerischer Tüchtigkeit die oberste Aufgabe zu setzen sei, sondern in die Bildung zum rechten Gebrauche des Friedens.

Die Staatsverfassungen stellt Aristoteles (wie er selbst Pol. IV, 2 andeutet) in dieselbe Rangordnung, wie der Verfasser des Politicus (p. 302 f.), der von ihm als *τὶς τῶν πρότερον* bezeichnet wird, jedoch nach einem andern Kriterium, nämlich nicht nach der Gesetzestreue oder Ungesetzlichkeit, sondern nach der Richtung der Herrscher auf das *κοινὸν συμφέρον* oder das *ἴδιον*. Pol. III, 7: *ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις.* Die Namen der sechs hierauf beruhenden Formen sind: *βασι-* 119
λεία, ἀριστοκρατία, πολιτεία· τυραννίς, ὀλιγαρχία, δημοκρατία. Für jeden einzelnen Staat ist die den gegebenen Verhältnissen entsprechende Verfassung, *ἡ ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστη,* zu suchen.

Nur das tapfere Volk ist der Freiheit fähig, nur das gebildete der umfassenden und dauernden Staatsverbindung; nur die Vereinigung von Muth und Bildung (wodurch sich die Hellenen vor den nördlichen und östlichen Völkern auszeichnen) macht grosse und doch freie Staaten möglich und berechtigt zur Herrschaft über tiefer Stehende (Pol. VII, 7).

Mit der Verfassung müssen die Gesetze in Einklang sein (Pol. III, 11).

Am meisten muss der Gesetzgeber für die Erziehung der Jugend Sorge tragen (Pol. VIII, 1 ff.). Der oberste Zweck aller Bildungsmittel liegt in der Tugend. Auch solches, was zu äusseren Zwecken nützlich ist, darf und soll in soweit Unterrichtsobject werden, als es den Lernenden nicht banausisch (d. h. dem äussern Gewinn als einem Selbstzweck nachstrebend) werden lässt. Grammatik, Gymnastik, Musik und Zeichenkunst sind die allgemeinen elementaren Bildungsmittel.

In den Dienst der sittlichen Bildung (*παιδεία, μάθησις*) können gewisse Arten der Musik (und wohl auch anderer Kunstgattungen) treten; zunächst aber dient die Kunst der edlen Ergetzung (*διαγωγή*) und der Erholung (*ἄνεσις, τῆς συντονίας ἀνάπαυσις*) mittelst Befreiung (*κάθαρσις*) der Seele von dem Druck, den die Affecte üben, wenn ihnen Aeusserung versagt ist, durch eine unschädliche (und in anderm Betracht positiv werthvolle) Anregung derselben (Pol. VIII, 7). Unter der *κάθαρσις* ist wohl nicht Reinigung der Affecte von dem Schlechten in ihnen, sondern das zeitweilige Wegschaffen, Auslassen, „Aeussern" derselben (wie *καθαίρειν αἷμα*, Blut abwaschen) zu verstehen. Da dieser Erfolg durch die Anregung des Affectes erzielt wird, so ist die Wirkung der Kunst dem homöopathischen Heilverfahren analog. Die Kunst erreicht ihre Zwecke durch Nachahmung (*μίμησις*), die aber nicht sowohl auf die einzelnen mit mancherlei Mängeln behafteten Objecte geht, als vielmehr auf deren Wesen und gleichsam auf die Tendenz der Natur bei deren Bildung, so dass unbeschadet der Aehnlichkeit doch eine Idealisirung, eine Nachahmung zum Besseren hin, eine künstlerische Aufgabe sein kann.

Die Aristotelische Definition der Tragödie lautet (Poët. c. 6): *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις* (nämlich in Dialog und Chorgesang), *δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.* Der ethische Gehalt der Tragödie wird durch die Bestimmung: *σπουδαία*

πρᾶξις, die hedonische Form durch: *ἡδυσμένῳ λόγῳ*, die kathartische Wirkung aber durch die letzten Worte der Definition gefordert: durch Anregung der an die tragischen Ereignisse geknüpften Furcht und des aus ihnen herfliessenden Mitleids wird der Drang, solche Affecte (d. h. Furcht- und Mitleidempfindungen überhaupt) zu hegen, befriedigt und gestillt *). Unter dem *ἔργον τραγῳδίας* (Poët. c. 6) ist die

*) Jak. Bernays hat richtig nachgewiesen, dass durch den Terminus *κάθαρσις* nicht eine ethische Wirkung bezeichnet werde; aber der Tragödie ist doch nach Aristoteles der ethische Charakter keineswegs fremd. Was von ideellen Momenten noch neben dem specifisch ethischen in der tragischen Kunst auch nach der Aristotelischen Auffassung mit Recht sich nachweisen lässt, liegt in der That nicht in dem Begriffe der *κάθαρσις* (obschon es mit der Katharsis bei der Tragödie um des Begriffes der tragischen Kunst willen verbunden sein muss), sondern vielmehr in dem der *διαγωγή* als einer edlen Unterhaltung; das Anschauen des künstlerischen Gebildes gewährt jene Lust, welche heute (mit Kant) als „uninteressirtes Wohlgefallen" bezeichnet zu werden pflegt. Theophrast sagt (bei Porphyr. zu des Ptolemaeus Harmonica, in der Schneiderschen Ausg. des Th. V, S. 188 ff., citirt von Ad. Torstrik im Philol. XIX, 1863, S. 581 f.): *μία δὲ φύσις τῆς μουσικῆς, κίνησις τῆς ψυχῆς ἡ κατὰ ἀπόλυσιν γιγνομένη τῶν διὰ τὰ πάθη κακῶν*, was mit der obigen Deutung der *κάθαρσις* zusammenstimmt. Bei dem Hören der Musik, dem Anschauen der Darstellung einer Tragödie etc. werden zunächst eben diejenigen Affecte durch den Ablauf selbst wieder gestillt und gleichsam aus uns heraus geschafft (*καθαίρεται*), welche das Kunstwerk in uns erregt hat, aber dieselbe *κάθαρσις* betrifft mittelbar auch alle gleichartigen, unter denselben Begriff fallenden Affecte, in welche der Hang hätte ausbrechen können, wenn er nicht jene Ableitung erfahren hätte; wir werden von diesen allen befreit (oder „gereinigt"), nämlich zeitweilig, bis allmählich sich neues Bedürfniss ansammelt, das eine neue Anregung und Aeusserung durch neuen Kunstgenuss (bei der Wiederkehr eines religiösen Festes etc.) verlangt. Es handelt sich dabei nicht um Austilgung der *πάθη* überhaupt, um Erzeugung von Apathie oder auch nur Metriopathie (so wenig, wie bei einer Mahlzeit um dauernde Austilgung oder auch nur Mässigung des Nahrungsbedürfnisses), sondern um die jedesmalige Befriedigung eines regelmässig wiederkehrenden Gemüthsbedürfnisses, welches an sich durchaus normal ist, bei Niemanden ganz fehlt, auch bei denen nicht, in welchen es zu schwach ist, dessen Natur aber am deutlichsten da sich erkennen lässt, wo es in abnormer Stärke auftritt (wie bei den Enthusiasten, wesshalb Aristoteles bei der Erläuterung des Katharsis-Begriffs Pol. VIII, 7 von diesem Falle ausgeht). An die Katharsis (Aeusserung) des Gefühls knüpft sich mit Nothwendigkeit eine Lust (ein *κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς*), mag der Inhalt des Gefühls ein an sich erfreulicher oder ein trauererregender sein (vgl. häufige Aussprüche von Dichtern über die Erleichterung, die in der Aeusserung des Gefühles liegt, wie Göthe's Wort von dem Götterwerth der Töne und der Thränen, Aesch. Choëph. parod. str. *α'* 5: *δι' αἰῶνος δ' ἰυγμοῖσι βόσκεται κέαρ* etc., auch schon bei blosser Sympathie, wesshalb auch die Tragödie mit Lust angeschaut wird). Die Kunst will nicht actuell vorhandene Affecte (des gemeinen Lebens) umbilden, sondern die in dem unerregten, aber auf Erregung gespannten Publicum potentiell vorhandenen Affecte anregen und zum Ablauf bringen. An sich ist die Katharsis gegen den edleren oder unedleren Charakter der Affecte indifferent; aber wie der Rohere nach roherer, so begehrt der Gebildetere nach edlerer Anregung. Arist. Pol. VIII, 7: *ποιεῖ δὲ τὴν ἡδονὴν ἑκάστοις τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον*. Aristoteles will, dass dem Bedürfniss beider Classen des Publicums genügt werde. Als blosse Erholung ist jene Anregung der Affecte *ἀνάπαυσις* oder *ἄνεσις*, als edle Unterhaltung aber ist der Kunstgenuss *διαγωγή*. Die *διαγωγή* setzt die geistige Bildung schon voraus. Werke edler Kunst aber, die den Rohen kalt lassen, dem Gebildeten den reinsten Genuss gewähren, können auch dazu verwendet werden, den noch zu Bildenden in seiner Bildung zu fördern, indem sie ihn gewöhnen, sich auf die rechte Weise zu freuen und zu trauern (*χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι ὀρθῶς* oder *οἷς δεῖ*) und so sein Gemüth veredeln. Diese Wirkung kann nicht jede Kunst, sondern nur die idealisirende (zum Besseren, Schöneren hin nachbildende) üben, und nicht auf Jeden, sondern nur auf den Bildungsfähigen, also vorzugsweise auf die Jugend. Aristoteles bezeichnet diese Wirkung als die ethische (*πρὸς ἀρετήν, παιδεία, μάθησις*). Er will insbesondere gewisse Arten der Musik zu diesem Behufe verwendet sehen. Die Tragödie trägt (gleich dem Epos) ihrem Begriffe nach (als *μίμησις πράξεως σπουδαίας*) jenen ed-

durch die Definition bestimmte Gesammtaufgabe der Tragödie, also die künstlerisch geschmückte dramatische Darstellung einer Furcht und Mitleid erregenden Handlung (und wohl nicht die *κάθαρσις* von Furcht und Mitleid und die aus ihr fliessende Lust selbst, die bei Aristoteles Poët. c. 6 fin. vielmehr als *ἡ τῆς τραγῳδίας δύναμις* bezeichnet wird) zu verstehen.

§. 51. Die Schüler des Aristoteles in den nächsten zwei bis drei Jahrhunderten nach seinem Tode, namentlich Theophrast von Lesbus, Eudemus von Rhodus, Aristoxenus der Musiker und Dikaearch, ferner Strato von Lampsakus, der Physiker, Lyko, Aristo, Kritolaus, Diodorus, Staseas und Kratippus, wenden sich überwiegend von der metaphysischen Speculation ab und theils der Natur- 120
forschung, theils einer mehr populären Behandlung der Ethik zu, unter mancherlei Umbildungen der Aristotelischen Lehre im naturalistischen Sinne. Die späteren Peripatetiker gehen wiederum mehr auf die eigenen Anschauungen des Aristoteles zurück, und erwerben sich grossentheils besonders als Ausleger seiner Schriften Verdienste. Die namhaftesten Interpreten sind: Andronikus von Rhodus, der Ordner der Aristotelischen Schriften (um 70 v. Chr.), Boëthus aus Sidon (der zur Zeit Caesars lebte), Nikolaus von Damaskus (unter Augustus und Tiberius), Alexander von Aphrodisias (um 200 nach Chr.), der *κατ ἐξοχὴν* der Exeget genannt zu werden pflegt; von den noch Späteren (aus der Schule der Neuplatoniker) Porphyrius (im dritten Jahrhundert), Philoponus und Simplicius (im sechsten Jahrhundert nach Ch.).

A. Trendelenburg, über die Darstellung der Peripatetischen Ethik bei Stobaeus, S. 155—158 in: Monatsber. der Berliner Akad. der Wiss., Februarheft 1858. H. Meurer, Peripateticorum philosophia moralis secundum Stobaeum, Wimariae 1859. Vgl. Meineke in Mützell's Zeitschr. f. d. G.-W. 1859, S. 563 f.

len, würdigen Charakter, der die durch sie bewirkte *κάθαρσις* zur *διαγωγή* dienen lässt; eben dieser Charakter befähigt dieselbe auch sittlich bildend zu wirken; doch hat Aristoteles wenigstens nicht ausdrücklich die Tragödie auch als Bildungsmittel für die Jugend betrachtet, sondern scheint bei ihr vielmehr ein schon genügend vorgebildetes Publicum vorauszusetzen, dem sie zur *διαγωγή* diene; wegen der Relativität des Maasses der Bildung aber kann auch eine ethisch fördernde Wirkung nicht schlechthin ausgeschlossen sein. An die *κάθαρσις* knüpfen sich thatsächlich und durch Causalnexnus die übrigen Wirkungen, sofern jedesmal die Kunst dieselben übt, sie fliessen aus der *κάθαρσις* her, aber in den Begriff der *κάθαρσις* fallen sie nicht; die Begriffe kathartischer, hedonischer und sittlich bildender Wirkung sind einander coordinirt, und jede Auffassung der *κάθαρσις*, die in den Begriff derselben eine „Läuterung", „Veredelung", „Befreiung von dem Stachel des Niedrigselbstischen" etc. aufnimmt, ist darum, weil sie den von Aristoteles scharf bezeichneten Gegensatz gegen die *μάθησις* verwischt, für unaristotelisch zu halten. Arist. Polit. VIII, 6, 1341 A, 21: *οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν, ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν, ὥςτε πρὸς τοὺς τοιούτους αὐτῷ καιροὺς χρηστέον, ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν.* Ib. 7, 1341 B, 36: *φαμὲν δὲ οὐ μιᾶς ἕνεκεν ὠφελείας τῇ μουσικῇ χρῆσθαι δεῖν, ἀλλὰ καὶ πλειόνων χάριν· καὶ γὰρ παιδείας ἕνεκεν καὶ καθάρσεως, — τρίτον δὲ πρὸς διαγωγήν, πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν.* Ib. 1342 A, 8: *ἐκ δὲ τῶν ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τινας, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως.* Cf. Eth. Nic. IV, 14 init.

Theophrasti Eresii quae supersunt ed. Jo. Gottlob Schneider, Lips. 1819—21; ed. Fr. Wimmer, Lips. 1862. Ueber die Schriften des Theophrast handelt Herm. Usener (Lips. 1858 und Rh. Mus. XVI.), über seine Phytologie ausser Schneider besonders Kurt Sprengel (Altona 1822) und E. Meyer (Gesch. der Botanik I, 8 ff.), über seine Psychologie Philippson (ὕλη ἀνθρωπίνη, 2 Bde., Berol. 1831), über seine Darstellung menschlicher Charaktere von Neueren besonders Carl Zell (Freiburg 1823—25), Pinzger (Ratibor 1833—39), H. E. Foss (Halle 1834—61). Fr. Hanow (Lpz. 1858); vgl. Th. charact. ed. Foss, Leipz. 1858; ed. Eug. Petersen, Leipz. 1859.

Ueber Eudemus handelt A. Th. H. Fritzsche (de Eud. Rhodii philosophi peripatetici vita et scriptis, in seiner Ausgabe der Eud. Ethik, Regensburg 1851).

Fragmente aus den Schriften späterer Peripatetiker (Aristoxenus, Dikaearch, Phanias, Klearch, Demetrius, Strato u. A.) hat Carl Müller in: Fragmenta historicorum Graec., vol. II, Par. 1848 zusammengestellt.

Hermippi Smyrnaei Peripatetici fragmenta ed. A. Lozynsky, Bonnae 1832.

Ueber Aristoxenus handelt Guil. Leon. Mahne (diatribe de Aristoxeno, Amstelodami 1793) und Hirsch (A. u. s. Grundzüge der Rhythmik, G.-Pr., Thorn 1859).

Dicaearchi quae supersunt ed. Max. Fuhr, Darmst. 1841. Ueber Dikaearch handeln Aug. Buttmann (Berol. 1832), F. Osann (in: Beitr. zur griech. u. röm. Litteraturgesch., Bd. II, Kassel 1839), A. F. Näke (in: Opusc. philol. I, Bonn 1842), Mich. Kutorga (in: Mélanges gr.-rom. de l'Acad. de St. Pétersb. I, 1850).

Ueber Klearch handelt I. Bapt. Verraert (de Clearcho Solensi, Gandavi 1828).

Ueber Phanias aus Eresus handeln: Aug. Voisin (Gandavi 1824), I. F. Ebert (Königsberg 1825), A. Boeckh (in: Corp. inscr. Graec., vol. II, Berol. 1843 p. 304 f.).

Ueber Demetrius den Phalereer existiren Abhandlungen von H. Dohrn (Kiel 1825), Th. Herwig (Rinteln 1850), Chr. Ostermann (Hersfeld 1847 und Fulda 1857), vgl. Grauert (hist. u. philol. Analekten. I, S. 310 ff.).

Ueber Strato von Lampsakus handelt C. Nauwerk (Berlin 1836).

Ueber Lyko handelt Creuzer (in: Wiener Jahrb. 1833, Bd. 61).

Ueber Aristo von Keos handelt J. G. Hubmann (in: Jahns Jahrb., 3. Supplementbd., 1834, S. 102 ff.).

121 Ueber spätere Peripatetiker handeln: Brandis (über die griech. Ausleger des Arist. Org., in: Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., 1833, S. 277 ff.) und Zumpt über den Bestand der philos. Schulen in Athen, ebend. 1842, S. 96 ff.)

Alexandri Aphrodisiensis de fato ed. Orelli, Turici 1824; quaest. nat. et mor. ed. L. Spengel, Monachii 1842; comm. in Arist. metaph. ed. H. Bonitz, Berol. 1847. Ueber Alexander von Aphrodisias handelt Usener (Alex. Aphr. quae feruntur problemat. lib. III. et IV., Programm des Joachimsth. Gymn. zu Berlin, 1859).

Aristoteles soll (nach Gell. N. A. XIII, 5) kurz vor seinem Tode auf die Frage, wen er der Nachfolge im Lehramt für würdig halte, die sinnbildliche Antwort ertheilt haben, der Lesbische und der Rhodische Wein seien beide trefflich, aber jener sei wohlschmeckender (ἡδίων ὁ Λέσβιος); er habe so zwischen Eudemu von Rhodus und Theophrast von Lesbus zu Gunsten des Letzteren entschieden. Theophrast stand 35 Jahre lang der Schule vor und soll 85 Jahre alt gestorben sein (Diog. L. V, 36; 40; 58), so dass seine Geburt in 373 (oder 372) v Chr., sein Tod in 288 (oder 287) zu setzen sein wird. Sein ursprünglicher Nam soll Tyrtamus gewesen sein; Aristoteles soll ihn Theophrast wegen seiner ansprechenden Redeweise genannt haben. Die Forschungen des Theophrast und

des Eudemus sind vorwiegend Ergänzungen der Aristotelischen, wobei es jedoch auch nicht ganz an Berichtigungsversuchen fehlt. Eudemus scheint treuer dem Aristoteles gefolgt, Theophrast selbstständiger verfahren zu sein; sofern beide von Aristoteles in Einzelnem abweichen, giebt sich bei Eudemus mehr eine theologische, bei Theophrast aber eine naturalistische Neigung kund, so dass jener dem Platonismus, dieser dem Stratonismus einigermaassen näher steht. Aus des Eudemus nicht auf uns gekommener Geschichte der mathematischen und astronomischen Doctrinen haben Spätere (z. B. Proclus zum Euklid) manche Notizen geschöpft. In der Logik wurde von Theophrast und Eudemus namentlich die Lehre von den Möglichkeitsurtheilen und die Schlusslehre fortgebildet. In der Metaphysik und Psychologie giebt sich bei Theophrast eine gewisse Hinneigung zur Annahme der Immanenz bei Problemen kund, die Aristoteles im Sinne der Transscendenz hatte lösen wollen; doch bleibt Theophrast im Wesentlichen noch den Aristotelischen Anschauungen getreu. Der *νοῦς* ist auch ihm (nach Simpl. zur Phys. f. 225) der bessere und göttlichere Theil des Menschen, da er von Aussen eingeht als ein Vollkommenes; auch Theophrast statuirt einen gewissen *χωρισμός* desselben; aber der *νοῦς* soll auch irgendwie dem Menschen *σύμφυτος* sein, ohne dass uns jedoch nach den vorhandenen Berichten die Anschauung des Theophrast völlig klar würde. Auch die Denkthätigkeit will er *κίνησις* nennen, freilich nicht im Sinne räumlicher Bewegung. In der Ethik legte er grosses Gewicht auf die Choregie, die der Tugend durch äussere Güter zu Theil werden müsse; ohne diese sei nicht die volle Glückseligkeit erreichbar. Sehr oft wurde ihm später (besonders von den Stoikern) vorgeworfen, dass er den Dichterspruch gebilligt habe: vitam regit fortuna, non sapientia; doch hat er denselben ohne Zweifel nur auf das äussere Leben bezogen. Dass die Tugend um ihrer selbst willen erstrebenswerth sei und ohne sie alle äusseren Güter werthlos, an dieser Ueberzeugung hält auch Theophrast fest (Cic. Tusc. V, 9; de leg. I, 13). Eine geringe Abweichung von den moralischen Regeln hält Theophrast in dem Falle für gestattet und gefordert, wenn sie um des Freundes willen zum Zweck der Abwehr eines grossen Uebels oder der Erlangung eines grossen Gutes erfolge. Das Hauptverdienst des Theophrast liegt in der Erweiterung der Naturkunde, besonders der Botanik (Phytologie), und in der naturwahren Schilderung menschlicher Charaktere.

Aristoxenus aus Tarent, der Musiker, nahm (nach Cic. Tusc. I, 10) die von Plato und Aristoteles verworfene Behauptung wieder auf, animam ipsius corporis intentionem quandam esse; velut in cantu et fidibus quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tamquam in cantu sonos. Seine Bedeutung liegt hauptsächlich in seiner Theorie der Musik, die er jedoch nicht auf philosophisch-mathematische Speculationen, sondern auf das scharf wahrnehmende Ohr basirt.

Dikaearch aus Messene (in Sicilien) bevorzugte das praktische Leben vor dem theoretischen (Cic. ad Att. II, 76). Er trieb mehr empirische Forschung, als Speculation. Es giebt nach ihm nicht einzelne substantielle Seelen, sondern nur eine durch alle Organismen verbreitete Kraft des Lebens und der Empfindung, die 121
sich in den körperlichen Gebilden vorübergehend individualisirt (Cic. Tusc. I, 10; 31).

Strato aus Lampsakus, der Physiker (der 288 oder 287 v. Chr. dem Theophrast im Lehramt folgte und 18 Jahre lang der Schule vorstand), bildete die Aristotelische Lehre zum consequenten Naturalismus um. Wahrnehmung und Denken sind einander immanent (Plut. de sol. animal. c. 3); es giebt keinen schlechthin gesonderten *νοῦς*. Der Sitz des Denkens ist im Haupte zwischen den Augenbrauen;

dort beharrt die (materielle) Spur (ὑπομονή) der Wahrnehmungsbilder und wird wieder bewegt bei der Erinnerung (Plut. de plac. IV, 23). Die Weltbildung erfolgt durch Naturkräfte (Cic. de nat. deorum I, 13, 35; Acad. pr. IV, 38, 121).

Spätere Peripatetiker: Lyko, den Schüler des Strato, Aristo, den Schüler des Lyko, Hieronymus, Kritolaus und Diodorus nennt Cicero (de fin. V, 5), ohne denselben grosse Bedeutung beizumessen. Ausserdem sind besonders noch zu erwähnen: Staseas aus Neapel (Cic. de fin. V, 25; de orat. I, 22) und Kratippus (Cic. de off. I, 1 u. ö.)

Andronikus aus Rhodus, der Herausgeber und Erklärer der Aristotelischen Schriften (um 70 v. Chr.), Boëthus aus Sidon (nebst dem Mathematiker Sosigenes zur Zeit des Julius Caesar), Nicolaus von Damascus (unter Augustus und Tiberius) haben besonders als Förderer des Studiums und des Verständnisses der Aristotelischen Schriften Bedeutung. Andronikus ging in seiner Darstellung der Aristotelischen Lehre (nach dem Zeugniss des Neuplatonikers Ammonius) von der Logik aus, die von der Beweisführung (ἀπόδειξις) handle (also von der Form des Philosophirens, die in allen philosophischen Doctrinen zur Anwendung komme, mithin zuerst gekannt sein müsse, vgl. Arist. Metaph. IV, 3, 1005 B, 11), wie denn auch die üblich gebliebene (wahrscheinlich von ihm ausgegangene) Ordnung der Aristotelischen Schriften nach diesem Princip mit der Logik (Analytik) als dem „Organon" beginnt. Sein Schüler Boëthus dagegen glaubte, die Physik sei die uns näher liegende und verständlichere Doctrin und wollte daher die philosophische Unterweisung mit ihr eröffnet wissen. Beiden stand der Grundsatz fest, dass die πραγματεῖαι (Complexe verwandter Untersuchungen, also Doctrinen, Zweigwissenschaften der Philosophie) nach dem Princip des Fortgangs von dem πρότερον πρὸς ἡμᾶς zu dem πρότερον φύσει zu ordnen seien.

Bei manchen Peripatetikern dieser späteren Zeit finden wir eine Annäherung an den Stoicismus, so namentlich bei dem (von dem Stoiker Posidonius manche Doctrinen entnehmenden) Verfasser der (wahrscheinlich im ersten Jahrhundert vor Chr. oder auch um die Zeit von Chr. Geburt entstandenen) Schrift de mundo (περὶ κόσμου), und in anderen Beziehungen bei Aristokles, dem Lehrer des Alexander von Aphrodisias. Die spätere Verschmelzung der Hauptsysteme im Neuplatonismus wurde durch solchen Elekticismus angebahnt.

Alexander von Aphrodisias, der Exeget (um 200 nach Chr.) unterschied bei dem Menschen einen νοῦς ὑλικός oder φυσικός, und einen νοῦς ἐπίκτητος oder νοῦς καθ' ἕξιν, identificirte aber den νοῦς ποιητικός, durch dessen Wirkung der potentielle Verstand im Menschen zum actuellen werde, mit der Gottheit.

§. 52. Zeno aus Cittium (auf Cypern), ein Schüler des Cynikers Krates, dann auch des Megarikers Stilpo und der Akademiker Xenokrates und Polemo, begründete um 308 v. Chr. durch Veredelung der Cynischen Ethik und durch Verbindung derselben mit Heraklitischer Physik und modificirter Aristotelischer Logik eine philosophische Schule, die nach dem Versammlungsorte die stoische genannt wurde. Dieser Schule gehören an: Zeno's Schüler: Persaeus, Aristo aus Chios, Herillus von Karthago, und besonders Kleanthes, Zeno's Nachfolger im Lehramt, dann Kleanths Schüler Sphaerus vom Bosporus und besonders Chrysippus, der dem Kleanth im Lehramt

folgte und die stoische Lehre zuerst zur vollen systematischen Durchbildung führte, ferner Zeno von Tarsus, der dem Chrysippus folgte, Diogenes der Babylonier, Antipater von Tarsus, Panaetius von Rhodus, der hauptsächlich den Stoicismus in Rom verbreitete, Posidonius von Rhodus, ein Lehrer Cicero's. Römische Stoiker sind: L. Annaeus Cornutus (im ersten Jahrh. nach Chr.) und der Satiriker A. Persius Flaccus, L. Annaeus Seneca, C. Musonius Rufus, der Sclave Epiktet aus Phrygien, der Kaiser Marcus Aurelius Antoni- 123
nus im zweiten Jahrhundert nach Chr. und Andere.

Ueber die stoische Philosophie überhaupt handeln: Justus Lipsius (manuductio ad Stoicam philosophiam, Antv. 1604 u. ö.), Dan. Heinsius (in seinen orat., Lugd. Bat. 1627), Gataker (de disciplina Stoica cum sectis aliis collata, vor seiner Ausgabe des Antonin, Cantabrig. 1653) und Andere, dann aber namentlich: Dietr. Tiedemann, System der stoischen Philosophie, 3 Bde, Leipz. 1776. Eine Uebersicht über den gesammten Entwickelungsgang des Stoicismus giebt L. Noack (aus der Stoa zum Kaiserthron, ein Blick auf den Weltlauf der stoischen Philosophie, in: Psyche, Bd. V, Heft 1, 1862, S. 1—24). Vgl. F. Leferrière, l'influence du stoicisme sur la doctrine des jurisconsultes romains, Paris 1860; J. Dourif, du stoicisme et du christianisme considérés dans leurs rapports, leurs différences et l'influence respective qu'ils ont exercée sur les moeurs, Paris 1863. Die eingehendste Untersuchung über den Stoicismus überhaupt und die einzelnen Stoiker führt Zeller, Ph. d. Gr., 2. A, III, 1, 1865, S. 26—340, 498—522, 606—684.

Zeno's Schriften (über den Staat, über das naturgemässe Leben etc.), deren Verzeichniss sich bei Diog. Laërt. VII, 4 findet, sind sämmtlich verloren gegangen. Ueber Zeno handeln Hemingius Forellus (Upsalae 1700) und G. F. Jenichen (Lipsiae 1724).

Ueber Aristo von Chios existiren ältere Abhandlungen von G. Buchner (Lips. 1725), I. B. Carpzow (Lips. 1742) und I. F. Hiller (Viteb. 1761) und eine aus der neueren Zeit von N. Saal (Coloniae 1852).

Ueber Herillus handelt W. Tr. Krug (Herilli de summo bono sententia explosa, non explodenda, in: Symb. ad hist. philos. p. III, Lips. 1822) und Saal (s. o.).

Kleanths Gesang auf den höchsten Gott haben edirt H. H. Cludius (Gött. 1786), J. F. H. Schwabe (Jena 1819), Petersen (Kiel 1825), Sturz und Merzdorf (Cleanthis hymnum in Jovem ed. Sturz, Lips. 1785; ed. nov. cur. Merzdorf, Lips. 1835) und Andere. Kleanths andere Schriften (deren Titel Diog. L., VII, 174 f. anführt) sind verloren gegangen. Vergl. Gottl. Chr. Friedr. Mohnike (Kleanthes der Stoiker, 1. Bd., Greifswald 1814), Wilh. Traugott Krug (de Cleanthe divinitatis assertore ac praedicatore, Lips. 1819).

Ueber Chrysippus schrieben F. N. G. Baguet (Lovanii 1822), Chr. Petersen (phil. Chrys. fundamenta, Altona u. Hamb. 1827; vgl. Trendelenburg's Recension in: Berl. Jahrb. f. wiss. Kritik, 1827, 217 ff.), Th. Bergk (de Chrysippi libris περὶ ἀποφαντικῶν, Cassel 1841). Die Titel der Schriften des Chrysippus finden sich verzeichnet bei Diog. Laërt. VII, 189 ff.

Ueber Antipater von Tarsus handeln A. Waillot (Leodii 1824) und F. Jacobs (Jenae 1827).

Ueber Panaetius handelt C. G. Ludovici (Lips. 1734) und ausführlicher F. G. van Lynden (Lugd. Bat. 1802).

Die Fragmente des Posidonius edirten J. Bake (Lugd. Bat. 1810) und C. Müller (in: Fragm. hist. Gr. III, Par. 1849, S. 245 ff.).

Ueber den Stoicismus unter den Römern schrieben Hollenberg (Lips. 1793), Ferraz (de Stoica disciplina apud poëtas Romanos, Paris 1863) und C. Aubertin (de sap. doctoribus, qui a Cic. morte ad Neronis princ. Romae vig., Par. 1857).

Von den philos. Schriften des L. Annaeus Seneca sind erhalten: Quaestionum naturalium libri VII, und eine Reihe moralisch-religiöser Abhandlungen: de providentia, de brevitate vitae und Trostschriften ad Helviam matrem, ad Marciam und ad Polybium; de vita beata, de otio aut secessu sapientis, de animi tranquillitate, de constantia, de ira, de clementia, de beneficiis, und die Epistolae ad Lucilium. Ausgaben lieferten Gronovius (Amsterdam 1662), Ruhkopf (Leipz. 1797—1811), Schweighäuser (Bipont. 1809), Vogel (Leipz. 1829), Fickert (Leipz. 1842—45), Haase (Leipz. 1852—53) und Andere. Vgl. Werner (de Senecae philosophia, Bresl. 1825), Wölfflin (in: Philologus, Bd. VIII, 1853, S. 184 ff.), H. L. Lehmann (L. Annaeus Seneca und seine philos. Schriften, in: Philologus, Bd. VIII, 1853, S. 309—328),
124 F. L. Böhm (Annaeus Seneca und sein Werth auch für unsere Zeit, Progr. d. F.-W.-Gymn. zu Berlin, 1856), C. Aubertin (sur les rapportes supposés entre Sénèque et St. Paul, Par. 1857), Fickert (G.-Pr., Breslau 1857), H. Doergens (Antonin. cum Senecae philos. compar., Lpz. 1857), Baur (Seneca und Paulus, das Verhältniss des Stoicismus zum Christenthum nach den Schriften Seneca's, in: Zeitschr. f. wiss. Theol., Bd. I, 1858, Heft 2 und 3), Holzherr (der Philosoph Annaeus Seneca, Rastadter Schulprogr., Tüb. 1858 und 59), Rich. Volkmann (zur Gesch. der Beurtheilung Seneca's, in: päd. Archiv I, Stettin 1859, S. 589—610), W. Bernhardt (die Anschauung des Seneca vom Universum, Wittenberg 1861), Siedler (die religiös-sittliche Weltanschauung des Philosophen Lucius Annaeus Seneca, Schulpr., Fraustadt 1863). Vgl. Bernhardy, Grundr. der röm. Litt., 4. A., S. 811 ff.

L. Annaei Phurnuti (Cornuti) de natura deorum l. (περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως) ed. Frid. Osann; adj. est J. de Villoison de theologia physica Stoicorum commentatio, Gott. 1844. Vgl. Martini, de L. Annaeo Cornuto, Lugd. Bat. 1825.

C. Musonii Rufi reliquiae et apophthegmata ed. J. Venhuizen Peerlkamp, Harlemi 1822, praeced. Petri Nieuwlandii diss. de Mus. Rufo (die zuerst 1783 erschienen war). Vgl. Moser in Daub und Creuzer's Studien VI, 74 ff.

Epiktets (von Arrian aufgezeichnete) Lehren in den Διατριβαί und im Encheiridion edirte J. Schweighäuser (Leipz. 1799) nebst dem Commentar des Simplicius zum Encheiridion (Leipz. 1800) Ueber Epiktet schrieben Beyer (Marburg 1795), Perlett (Erfurt 1798), Spangenberg (Hanau 1849). Mit dem Encheiridion ist öfters die fälschlich dem in Platons Phaedon auftretenden Kebes zugeschriebene, dem späteren eklektischen Stoicismus entstammte Schrift: Tabula (πίναξ) edirt worden (von Schweighäuser, Leipz. 1798 u. A.).

Des Kaisers Marc. Aurel. Antoninus Schrift: τὰ εἰς ἑαυτόν edirten J. M. Schultz (Schleswig 1802) und Andere. Vgl. N. Bach, de M. Aurel. Ant. imperatore philosophante (Lips. 1826), H. Doergens (s. o. bei Seneca), F. A. Schneider, Uebersetzung der Meditationen (Breslau 1857), M. E. de Suckau, étude sur Marc Aurèle, sa vie et sa doctrine (Paris 1858), M. Noël des Vergers, essai sur Marc-Aurèle (Paris 1860), Max Königsbeck, de Stoicismo Marci Antonini (Regiomonti Pr. 1861).

Ausser den erhaltenen Schriften und Fragmenten von Schriften der Stoiker selbst dienen uns besonders Angaben des Cicero, Plutarch, Diog. L. (Buch VII), Stobaeus und Simplicius als Quellen unserer Kenntniss des Stoicismus.

Die Stoiker zählten sich den Sokratikern zu, und ihre Lehre und Lebensanschauung steht in der That mit der Sokratischen in einer so wesentlichen Verwandtschaft und ist so sehr Fortsetzung schon vorhandener Bestrebungen, dass zwar die Unterscheidung von den früheren Schulen, aber nicht die Zurechnung zu einer andern Hauptperiode der Philosophie der Griechen überhaupt als gerechtfertigt erscheint. „Bei der Zeichnung des Bildes des stoischen Weisen hat Sokrates gesessen; — die Stoiker rangen danach, ihren inwendigen Menschen nach dem Urbilde des tugendhaften Weisen aufzubauen, dessen Züge sie von der verklärten Hochgestalt des Sokrates entnahmen.“ (Noack, Psyche, V, I, 1862, S. 13). Die Bedeutung der philosophischen Production im Stoicismus tritt zurück hinter die Erhaltung und Ausbreitung der von den Früheren überkommenen philosophischen Bildungselemente und die Modificationen in Form und Inhalt beruhen grösstentheils auf der Tendenz der Schulung der Vielen; die Ausbreitung aber mit den durch sie bedingten Modificationen der Lehre neben geringerem Fortschritt in der philosophischen Gedankenbildung kann keine neue Hauptperiode begründen.

Das Leben Zeno's, des Stifters der stoischen Schule, fällt etwa zwischen 350 und 258 v. Chr., zu einer sicheren Bestimmung sind die Nachrichten zu widerspruchsvoll. Sohn des Mnaseas, eines Kaufmanns in Cittium (einer hellenischen Stadt, welche daneben auch phönicische Einwohner hatte), trieb auch er anfangs (nach Diog. L. VII, 1 ff. bis zum 30. oder vielmehr nach Persaeus bei Diog. L. VII, 28 bis zum 22. Lebensjahre) Handel. Ein Schiffbruch soll ihn veranlasst haben, in Athen zu verweilen. Die Lectüre von Schriften der Sokratiker (insbesondere der Platonischen Apologie) erfüllte ihn mit Bewunderung vor der Charakterstärke des Sokrates, und in Krates, dem Cyniker, glaubte er den Mann zu finden, der Jenem unter den damals Lebenden am ähnlichsten sei. Demgemäss schloss er sich (vielleicht schon um 328) als Schüler an Krates an. Die Schriften Zeno's, insbesondere die frühesten, sollen den Cynismus noch in manchen crasseren Anschauungen bekundet haben, welche spätere Stoiker (insbesondere wohl Chrysippus) durch mildere und feinere zu ersetzen suchten. Von Zeno's Werk über den Staat sagte man (Diog. L. VII, 4), er habe dasselbe *ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς* geschrieben. Nicht dauernd durch den Cyniker befriedigt, soll er zu Stilpo sich gewandt haben, von dem ihn Krates vergeblich wieder loszureissen suchte (Diog. L. VII, 24); dann hörte er den Xenokrates und nach dem Tode des Letztern (Ol. 116, 3 = 314 v. Chr.) auch noch den Polemo. Nicht lange nach 310 v. Chr. gründete er seine eigene philosophische Schule in der *Στόα ποικίλη* (einer mit Gemälden des Polygnot geschmückten 125
Säulenhalle); nach dem Ort der Vorträge erhielt die Schule den Namen der stoischen. Zeno soll nach Apollonius (bei Diog. L. VII, 28) 58 Jahre lang gelehrt haben, was zu der Angabe stimmt, dass er 98 Jahre alt geworden sei; nach dem Zeugniss des Persaeus aber (ebend.) ist er im Alter von 72 Jahren gestorben (wofür Zumpt wegen Diog. L. VII, 9, wo Zeno sich in einem Brief an Antigonus 80jährig nennt, 92 lesen will; freilich lässt sich die Echtheit dieses Briefes sehr bezweifeln). Die Athener hielten Zeno hoch und ehrten ihn (nach Diog. L. VII, 10) durch einen goldenen Kranz, ein auf Staatskosten erbautes Grabmal und (nach Diog. L. VII, 6) auch durch eine eherne Bildsäule, wegen der *ἀρετῇ καὶ σωφροσύνῃ*, die er in Lehre und Leben bewiesen und zu der er die Jugend geleitet habe.

Kleanthes von Assus in Troas war (nach Diog. L. VII, 168) ursprünglich Faustkämpfer, und verdiente sich, während er bei Zeno hörte, seine Nahrung Nachts durch Wassertragen und Teigkneten. Er fasste schwer und langsam die philosophischen Lehren, hielt aber treu an dem einmal Angeeigneten fest, wesshalb ihn Zeno mit einer harten Tafel verglichen haben soll, auf die sich nur mit Mühe schreiben

lasse, die aber die Züge dauernd bewahre. Er soll (Diog. L. VII, 176) 19 Jahre lang Schüler des Zeno gewesen und ihm danach in der Function der Leitung der Schule gefolgt sein.

Ausser Kleanth sind unter den Schülern des Zeno bemerkenswerth: Persaeus aus Cittium, dem wir mehrere werthvolle litterarische Angaben verdanken, Aristo von Chius, der das Theoretische unterschätzte, die Logik als unnütz, die Physik als dem Menschen unerreichbar verwarf und ausser Tugend und Laster alles Andere für gleichgültig erklärte, und Herillus von Carthago, der im Gegentheil in das Wissen (*ἐπιστήμη*) die Hauptaufgabe des Menschen setzte; nach ihm sind Glücksgüter Schätze der Unweisen, das höchste Gut des Weisen aber ist die Erkenntniss.

Chrysippus von Soli oder Tarsus in Cilicien (282–209 v. Chr.), der Nachfolger des Kleanth, ist durch seine allseitige Durchbildung des Systems gleichsam der zweite Begründer der stoischen Schule geworden, so dass man sagte (Diog. L. VII, 183):

Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά.

Doch arbeitete er sehr in's Breite. Er soll täglich 500 Zeilen geschrieben und im Ganzen 705 Bücher verfasst haben, indem er sehr viele Stellen aus anderen Autoren, besonders aus Dichtern, citirte und sich selbst oft wiederholte und oft auch Früheres berichtigte (Diog. L. VII, 180 f.).

Neben Chrysipp ist unter den Schülern des Kleanth besonders Sphaerus vom Bosporus berühmt. Der Stoiker Boëthus scheint ein Zeitgenosse und Mitschüler des Chrysippus gewesen zu sein (wie sich aus Diog. L. VII, 54 schliessen lässt).

Die Nachfolger des Chrysippus waren Zeno von Tarsus und Diogenes der Babylonier (aus Seleukea am Tigris), zu dessen Schülern Krates von Mallos, vielleicht auch der Grammatiker Aristarch und gewiss auch Apollodorus, der Verfasser der (um 144 geschriebenen) *χρονικά* und andere Schriften gehört. Darauf folgte im Lehramt Antipater von Tarsus. Diogenes kam (nach Gell. N. A. XV, 11) im Jahre 155 v. Chr. zugleich mit dem Akademiker Karneadès und dem Peripatetiker Kritolaus als Gesandter der Athener, um den Erlass einer diesen auferlegten Geldstrafe zu erwirken, nach Rom, wo durch die Vorträge dieser Philosophen zuerst die griechische Philosophie bekannt, aber vom Senat ungünstig aufgenommen wurde. „Der Peripatetiker Kritolaus entzückte die römische Jugend durch den gewandten und treffenden Ausdruck, der Akademiker Karneades durch gewaltige Rede und glänzenden Scharfsinn, der Stoiker Diogenes durch den ruhigen und milden Fluss seiner Vorträge". Der ältere Cato wollte nicht, dass die römische Politik, für die römische Jugend die höchste Norm von unbedingter Autorität, selbst wieder in ihrem Bewusstsein durch den Einfluss der fremden Philosophen einer allgemeineren ethischen Norm unterworfen werde. Er drang auf möglichst rasche Abfertigung dieser Gesandten. Ihm galt die Verurtheilung des Sokrates, als des Urhebers solcher zersetzenden Reflexion, für gerecht und gut. Ein Senatsbeschluss vom Jahre 150 verwies aus Rom alle fremden Philosophen und Lehrer der Redekunst.

Panaetius von Rhodus, (geb. um 180, gest. um 111 v. Chr.), ein Schüler des Diogenes, gewann römische Aristokraten, wie Laelius und Scipio (welchen letzteren er auch nach Cic. Acad. II, 2, 5 u. A. auf dessen Gesandtschaftsreise nach Alexandrien 143 v. Chr. begleitete), für die griechische Philosophie. Er milderte die Härten der stoischen Lehre (Cic. de fin. IV, 28), strebte nach einem minder spinösen und mehr glänzenden Vortrag, und berief sich neben den älteren Stoikern auch auf Plato, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und Dikaearch. Mehr zum Zweifel

geneigt, als zum starren Dogmatismus, verwarf er die astrologische Wahrsagung, bekämpfte die Mantik überhaupt, gab die Lehre von der Weltverbrennung auf, an der schon Boëthus und andere Stoiker gezweifelt hatten, und bekannte mit Sokratischer Bescheidenheit, von der vollendeten Weisheit noch fern zu sein. Sein Werk *περὶ τοῦ καθήκοντος* liegt Cicero's Büchern de officiis zum Grunde (Cic. de off. III, 2; ad Att. XVI, 11). Mit ihm beginnt innerhalb des Stoicismus die (durch die Beziehung zu den Römern wesentlich mitbedingte) Neigung zum Eklekticismus.

Posidonius aus Apamea (in Syrien), der zu Rhodus seine Schule hielt, wo ihn u. A. auch Cicero und Pompejus hörten, ein Schüler des Panaetius, galt für den *πολυμαθέστατος* und *ἐπιστημονικώτατος* unter den Stoikern. Er wandte sich wieder mehr dem Dogmatismus zu, verschmolz Aristotelische und Platonische Lehren mit den Stoischen, und gefiel sich in schwungvoller Rede, so dass Strabo (III, p. 147) ihm zuschreibt: *συνενθουσιᾶν ταῖς ὑπερβολαῖς*.

Der Stoiker Athenodorus aus Tarsus war Vorsteher der Pergamenischen Bibliothek und später Begleiter und Freund des jüngeren Cato (Uticensis), der die stoischen Grundsätze durch sein Leben zu bewähren wusste. Neben ihm war Antipater aus Tyrus, der um 45 v. Chr. zu Athen starb, ein Lehrer des jüngeren Cato. Der Stoiker Apollonides, ein Freund Cato's, war bei diesem in dessen letzten Tagen.

Diodotus war (um 85 v. Chr.) ein Lehrer Cicero's und später (bis zu seinem Tode, um 60 v. Chr.) dessen Hausgenosse und Freund. Athenodorus, der Sohn des Sandon, war ein Lehrer des Octavianus Augustus (neben Arius aus Alexandrien, der wahrscheinlich mit dem eklektischen Platoniker Arius Didymus identisch ist).

L. Annaeus Seneca aus Corduba (in Spanien), der Sohn des Rhetors M. Annaeus Seneca, lebte von 3 — 65 nach Chr. Die Ethik wurde von ihm vorwiegend cultivirt und zwar mehr im Sinn der Mahnung zur Tugend, als der Untersuchung über das Wesen der Tugend. Er stand Cynikern seiner Zeit nahe, sofern auch er auf theoretische Untersuchungen und systematischen Zusammenhang sehr geringen Werth legt. Der Begriff ernster Forschungsarbeit als eines sittlichen Selbstzwecks fehlt; er kennt nur den Gegensatz: facere docet philosophia, non dicere; philosophiam oblectamentum facere, quum remedium sit etc., wodurch er die stoische Abkehr von dem Aristotelischen Begriff des Philosophirens auf die Spitze treibt. Durch seine hoffnungslosen Klagen über die Verdorbenheit und das Elend des menschlichen Lebens und durch seine milden Zugeständnisse an die menschliche Schwäche entfernt er sich weit von dem Geiste der älteren Stoa.

L. Annaeus Cornutus (oder Phurnutus) lebte um 20—66 oder 68 nach Chr. 126
in Rom. Er schrieb in griechischer Sprache. Der Satiriker A. Persius Flaccus (34 — 62 n. Chr.) war sein Schüler und Freund. Auch M. Annaeus Lucanus (39—65), der Brudersohn Seneca's, gehörte zu seinen Schülern.

C. Musonius Rufus aus Volsinii, ein Stoiker von ähnlicher Richtung, wie Seneca, wurde mit anderen Philosophen 65 nach Chr. durch Nero aus Rom verbannt (Tac. Annal. XV, 71), später wahrscheinlich durch Galba zurückberufen, von Vespasian, als dieser die Philosophen aus Rom verwies, dort belassen und stand in persönlicher Verbindung mit Titus. Sein Schüler Pollio (nach Zeller III, 1, 1865, S. 653 vielleicht der Grammatiker Valerius Pollio, der unter Hadrian lebte) hat *ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου* aufgezeichnet, aus denen wahrscheinlich Stobaeus seine Mittheilungen über seine Lehren geschöpft hat. Musonius reducirte die Philosophie auf die einfachsten Tugendlehren. Einer seiner schönsten Aussprüche ist: Handelst du

gut unter Mühen, so wird die Mühe vergehen, aber das Gute bestehen; handelst du schlecht mit Lust, so wird die Lust vergehen, aber das Schlechte bestehen.

Epiktet aus Hierapolis (in Phrygien), ein Sclave eines der Leibwächter des Kaisers Nero, dann Freigelassener, war ein Schüler des Musonius Rufus, und hernach Lehrer der Philosophie in Rom bis zu der Vertreibung der Philosophen aus Italien durch Domitian im Jahre 94 nach Chr. (Gell. N. A. XIV, 11; vgl. Suet. Domit. 10), wonach er zu Nikopolis in Epirus lebte; dort hörte ihn Arrian, der seine Reden niederschrieb. Auf die Unabhängigkeit des Geistes von allem Aeusseren, da dieses nicht in unserer Gewalt sei, und zwar durch Entsagen und Ertragen (*ἀνέχου καὶ ἀπέχου*) legt Epiktet das Hauptgewicht; der Mensch soll streben, alle seine Güter in sich selbst zu finden. Am meisten soll der Mensch den Gott (*θεός* oder *δαίμων*) in seinem Innern scheuen.

Die Sentenzen des Kaisers Marc Aurel beruhen grossentheils auf denen des Epiktet. Seine Vorliebe für eine einsame Betrachtung, bei welcher der Mensch mit seinem Genius allein zusammen sei, giebt seinen Anschauungen bereits eine gewisse Verwandtschaft mit dem bald hernach aufkommenden Neuplatonismus.

§ 53. Die Stoiker stellen die Logik und Physik thatsächlich in den Dienst der Ethik, obschon sie grösstentheils der Physik (mit Einschluss der Theologie) den Vorrang vor der Ethik zusprechen. Unter dem Namen Logik befassen mehrere Stoiker die Dialektik und Rhetorik. Die stoische Dialektik ist eine Erkenntnisslehre. Sie fusst auf der Aristotelischen Analytik, ergänzt diese durch gewisse Untersuchungen über das Kriterium der Wahrheit, über die sinnliche Wahrnehmung, über einzelne Schlussformen (insbesondere über die hypothetischen Schlüsse), gefällt sich aber auch in manchen Aenderungen der Terminologie, die keinen wissenschaftlichen Fortschritt begründen, sondern nur etwa die elementare Unterweisung erleichtern; nicht selten wird auch die leichtere Verständlichkeit auf Kosten der Tiefe erzielt. Als das fundamentale Kriterium der Wahrheit gilt den Stoikern die mit sinnlicher Klarheit das Object ergreifende Vorstellung. Alles Wissen geht aus der sinnlichen Wahrnehmung hervor: die Seele ist ursprünglich gleichsam ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf welches zuerst durch die Sinne Vorstellungen gezeichnet werden. An die Stelle der Platonischen
127 Ideenlehre und der Aristotelischen Lehre von dem begrifflichen Wesen tritt bei den Stoikern die Lehre von den subjectiven Begriffen, die durch Abstraction gebildet werden; in der objectiven Realität giebt es nur Einzelwesen. An die Stelle der zehn Aristotelischen Kategorien setzen die Stoiker vier allgemeinste Classenbegriffe: Substrat, wesentliche Eigenschaft, Beschaffenheit und Verhältniss.

Von dem stoischen Begriff der *πρόληψις* handelt Roorda (Lugd. Bat. 1823, abg. aus den Annales Acad. Lugdun. 1822—23), von der stoischen Kategorienlehre Trendelenburg (Gesch. der Kategorienlehre, Berlin 1846, S. 217—232); vgl. Prantl in s. Gesch. d. Logik, Zeller in s. Ph. d. Gr. etc., auch Nicolai (de log. Chrys. libris, G.-Pr., Quedl. 1859).

Die Stoiker führen die drei Haupttheile der Philosophie auf die drei allgemeinsten Arten der ἀρετή zurück, nach welcher der Philosoph strebe: Tüchtigkeit in Naturerkenntniss, in sittlicher Bildung und in logischer Bildung (Plutarch de plac. philos. I., prooem.: ἀρετὰς τὰς γενικωτάτας τρεῖς· φυσικήν, ἠθικήν, λογικήν). Den Terminus Logik gebrauchen die Stoiker für die Lehre von den λόγοις, d. h. von den Gedanken und Reden und theilen dieselbe ein in Dialektik und Rhetorik. Diog. L. VII, 41: τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικήν. Kleanth stellte sechs Theile, wie es scheint, ohne Reduction auf jene drei, zusammen: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik, Theologie. Die Stoiker verglichen (nach Diog. L. VII, 40; Sext. E. adv. M. VII, 17 ff.) die Logik mit den Knochen und Sehnen des Thieres, mit der Schale des Eies und mit der Umzäunung des Gartens, die Ethik entweder mit dem Fleisch und dem Eiweiss (und den Bäumen?) und die Physik (insbesondere als Theologie) mit der Seele, dem Dotter (und den Früchten?), oder (was Andere, z. B. Posidonius, vorzogen) die Physik mit dem Fleisch, dem Eiweiss und den Bäumen, und die Ethik mit der Seele, dem Dotter und den Früchten.

Die Dialektik war den Stoikern theils die Lehre von der Sprache (Grammatik), theils die Lehre von dem durch die Sprache Bezeichneten, den Vorstellungen und Gedanken (Erkenntnisslehre mit Einschluss der umgebildeten Aristotelischen Logik). In der Grammatik sind die Leistungen der Stoiker sehr verdienstlich, aber mehr für die positive Sprachforschung, als für die Philosophie von Bedeutung. Vgl. Lersch und Steinthal in ihren oben (S. 24) citirten Schriften.

Die Fundamentalfrage der stoischen Erkenntnisslehre geht auf das Prüfungsmittel (κριτήριον) der Wahrheit. Eine ähnliche Frage kannte schon Aristoteles (Metaph. IV, 6: τίς ὁ κρίνων τὸν ὑγιαίνοντα καὶ ὅλως τὸν περὶ ἕκαστα κρινοῦντα ὀρθῶς;), rechnete aber dieselbe zu den müssigen gleich der Frage, ob wir jetzt wachen oder schlafen. Bei den Stoikern dagegen und überhaupt in der nacharistotelischen Philosophie gewinnt die Frage nach dem Kriterium eine wachsende Bedeutung. Die Annahmen der ältesten Stoiker über die Bedingungen der Wahrheit unserer Erkenntnisse sind noch von ziemlich unbestimmter Art. Zeno soll (nach Cic. Acad. II, 47) die Wahrnehmung mit den ausgestreckten Fingern verglichen haben, die Zustimmung (συγκατάθεσις) mit der halb geschlossenen Hand, die Erfassung des Objectes selbst (κατάληψις) mit der völlig geschlossenen Hand (der Faust), das Wissen mit der Umfassung der Faust durch die andere Hand, wodurch der Zusammenschluss gefestigt und gesichert werde. Hierzu stimmt die stoische Definition des Wissens (Stob. Ecl. Eth. II, 128) als der κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου, woran sich die Annahme anschliesst, dass ein σύστημα aus solchen καταλήψεις die Wissenschaft ausmache. Der Stoiker Boëthus nannte (nach Diog. L. VII, 54) als Kriterien νοῦς und αἴσθησις und ὄρεξις und ἐπιστήμη.
Chrysippus aber, den Boëthus bekämpfend, und mit ihm Antipater von 128
Tarsus und Apollodorus und Andere setzen als Kriterium der Wahrheit die καταληπτικὴ φαντασία, d. h. diejenige Vorstellung, welche, von einem realen Objecte in uns erzeugt, eben dieses Object gleichsam erfasst (καταλαμβάνει). Das Wort καταλαμβάνειν ist auch in der Philolaus-Schrift von dem Erfassen des Objectes gebraucht worden (ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν, s. Boeckh, Philol. S. 192), und in eben diesem Sinne gebraucht es der Stoiker Posidonius bei Sext. adv. M. VII, 93: das Licht wird von dem lichtartigen Auge, die Stimme von dem luftartigen Gehör erfasst, die Natur des All von dem ihr verwandten λόγος in uns; der Ausdruck φαντασία καταληπτική ist demnach nicht auf die Vorstellung, durch welche unsere Seele ergriffen, tangirt wird, sondern auf die, durch

welche von unserer Seele das Object (*τὸ ὑπάρχον*) erfasst wird, zu deuten. Bei Sext. Emp. adv. Math. VII, 244 findet sich folgende Definition der *φαντασία καταληπτική*: *ἡ ἀπὸ τοῦ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*. Ob freilich eine gewisse Vorstellung von dieser Art sei, kommt jedesmal wieder in Frage; es ist Sache des freien Entschlusses, einer Vorstellung die Beistimmung (*συγκατάθεσις*), wodurch wir sie für wahr erklären, entweder zu gewähren oder zu versagen, und nur der Weise wird hierin stets richtig verfahren. Der nächste Anhalt ist die sinnliche Klarheit (*ἐνάργεια*), welche den nicht von einem Object ausgehenden Vorstellungen, den blossen Phantasiebildern (*φαντάσματα*) zu fehlen pflegt. Da jedoch der Fall mitunter vorkommt, dass falsche Vorstellungen mit der vollen Kraft der wahren auftreten, so fanden sich die jüngeren Stoiker (nach Sext. adv. Math. VII, 253) zu dem Zusatz veranlasst, jene Bestimmungen sollten sich nur auf diejenigen Vorstellungen beziehen, gegen welche keine Instanz vorliege (*μηδὲν ἔχουσα ἔνστημα*).

Die Vorstellung (*φαντασία*) wurde von Zeno definirt als *τύπωσις ἐν ψυχῇ*, und Kleanth verglich dieselbe mit dem Abdruck eines Siegels in Wachs; Chrysipp aber bekämpfte die wörtliche Auffassung des Zenonischen Ausdrucks und definirte seinerseits die *φαντασία* als *ἑτεροίωσις ψυχῆς* (Sext. Empir. adv. M. VII, 228 ff.). Die *φαντασία* ist ein *πάθος* in der Seele, welches sich selbst und zugleich auch das Object bekundet (Plutarch. de plac. philos. IV, 12). Durch die Wahrnehmungen von äusseren Objecten und auch von inneren Zuständen (wie Tugend und Schlechtigkeit, Chrysippus bei Plutarch. de St. repugn. 19, 2) erfüllt sich die anfänglich leere Seele mit Bildern und gleichsam mit Schriftzeichen (Plutarch. plac. ph. IV, 11: *ὥσπερ χαρτίον ἐνεργὸν εἰς ἀπογραφήν*).

Wenn wir ein Object wahrgenommen haben, so bleibt auch nach der Entfernung dieses Objectes eine Erinnerung (*μνήμη*) zurück. Aus vielen gleichartigen Erinnerungen bildet sich die Erfahrung (*ἐμπειρία*, welche definirt wird als *τὸ τῶν ὁμοειδῶν πλῆθος*). Aus den Wahrnehmungen geht durch den Fortgang zum Allgemeinen der Begriff (*ἔννοια*) hervor, und zwar theils von selbst (*ἀνεπιτεχνήτως*), theils durch eine absichtliche und methodische Denkthätigkeit (*δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*), im ersten Fall entstehen die *πρόληψεις* oder *κοιναὶ ἔννοιαι*, im andern die technisch gebildeten *ἔννοιαι*. Die *πρόληψις* ist (nach Diog. L. VII, 53) *ἔννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου*. Unter den *ἔμφυτοι προλήψεις* sind wenigstens bei den älteren Stoikern nicht angeborene Begriffe, sondern nur naturgemäss aus den Wahrnehmungen entstandene zu verstehen. Das Vernunftbewusstsein ist ein Product der fortschreitenden Entwickelung des Menschen; es sammelt sich (*συναθροίζεται*) aus den Wahrnehmungen und Vorstellungen allmählich an bis gegen das vierzehnte Lebensjahr. Die kunstgerechte Bildung von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen ruht auf gewissen Normen, welche die Dialektik zu lehren hat.

In der Lehre vom Begriff vertreten die Stoiker die Ansicht, welche später (von den Scholastikern) als Nominalismus bezeichnet worden ist. Sie halten dafür, dass nur das Einzelne reale Existenz habe und das Allgemeine nur in uns als sub-
129 jectiver Gedanke sei. Plut. plac. phil. I, 10: *οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωϊκοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν*. Dass Zeno diese Ansicht unter ausdrücklicher Polemik gegen die Platonische Ideenlehre aufstellte, sagt Stob. Ecl. I, 332.

Die obersten Begriffe (*τὰ γενικώτατα*), welche bei den Stoikern an die Stelle der zehn Aristotelischen Kategorien treten, sind: 1. *τὸ ὑποκείμενον*, 2. *τὸ ποιόν*, oder genauer: *τὸ ποιὸν ὑποκείμενον*, 3. *τὸ πὼς ἔχον*, oder genauer: *τὸ πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον*, 4. *τὸ πρός τι πὼς ἔχον*, oder genauer: *τὸ πρός τι πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον*.

In der **Schlusslehre** gehen die Stoiker von den **hypothetischen Schlüssen** aus, die zuerst (nach Boëth. de syllog. hypoth. p. 606) durch die Aristoteliker Theophrast und Eudemus (von dem Letzteren am ausführlichsten) behandelt worden waren. **Chrysippus** stellte (nach Sext. Emp. adv. Math. VIII, 223) an die Spitze seiner Syllogistik fünf *συλλογισμοὶ ἀναπόδεικτοι*, worin der **Obersatz** (*λῆμμα*) zwei Glieder in das Verhältniss der Verbindung oder Trennung setzt, der **Untersatz** (*πρόςληψις*) eins dieser Glieder kategorisch setzt oder aufhebt, und der **Schlusssatz** (*ἐπιφορά*) aussagt, was sich hinsichtlich des andern Gliedes ergiebt.

§ 54. Die **Physik** begreift bei den Stoikern ausser der Kosmologie auch die Theologie in sich. Die Stoiker halten alles Wirkliche für körperhaft. Stoff und Kraft sind die beiden obersten Principien. Der Stoff ist an sich selbst unbewegt und ungeformt, aber fähig, jede Bewegung und Form anzunehmen. Die Kraft ist das thätige, bewegende und gestaltende Princip. Sie ist mit der Materie untrennbar verknüpft. Die wirkende Kraft in dem Ganzen der Welt ist die Gottheit. Die Welt ist begrenzt und kugelförmig. Sie hat eine durchgängige Einheit bei der grössten Mannigfaltigkeit einzelner Gebilde. Die Schönheit und Zweckmässigkeit der Welt kann nur von einem denkenden Geiste herrühren und beweist daher das Dasein der Gottheit. Da ferner die Welt selbstbewusste Theile hat, so kann das Weltganze, das vollkommener sein muss, als jeder einzelne Theil, nicht bewusstlos sein; das Bewusstsein im Weltganzen aber ist die Gottheit. Diese durchdringt die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch bildendes Feuer, als Seele und Vernunft des All; sie enthält in sich die einzelnen vernunftgemässen Keimformen (*λόγοι σπερματικοί*). Das göttliche Urfeuer verwandelt sich bei der Weltbildung in Luft und Wasser; das Wasser wird zum Theil Erde, bleibt zu einem andern Theile Wasser und verdunstet zu einem Theile in Luft, woraus sich wiederum Feuer entzündet. Die zwei dichteren Elemente, Erde und Wasser, sind vorwiegend leidend, die beiden feineren, Luft und Feuer, vorwiegend wirkend. Nach Ablauf einer gewissen Weltperiode nimmt die Gottheit alle Dinge wiederum in sich selbst zurück, indem vermöge eines Weltbrandes alles in Feuer aufgeht. Aus diesem göttlichen Feuer geht dann immer wieder auf's Neue die Welt hervor. In dem Entstehen und Vergehen der Welt herrscht eine absolute Nothwendigkeit, welche mit der Gesetzmässigkeit der Natur und mit der göttlichen Vernunft identisch ist; diese Nothwendigkeit ist das Verhängniss (*εἱμαρμένη*) und zugleich die Vorsehung (*πρόνοια*), die alles 130
beherrscht. Die menschliche Seele ist ein Theil oder Ausfluss der Gottheit, und steht mit dieser in Wechselwirkung. Sie ist der warme Hauch in uns. Sie überdauert den Leib, ist aber dennoch vergänglich und besteht längstens bis zur Weltverbrennung. Ihre

Theile sind: die fünf Sinne, das Sprachvermögen, die Zeugungskraft, und die herrschende Kraft (τὸ ἡγεμονικόν), die im Herzen ihren Sitz hat, und der die Vorstellungen und Begehrungen und der Verstand angehören.

Ueber die Naturlehre, Psychologie und Theologie der Stoiker handeln: Justus Lipsius, physiologia Stoicorum, Antv. 1610; Jac. Thomasius, de Stoic. mundi exustione, Lips. 1672; Mich. Sonntag, de palingenesia Stoic., Jen. 1700; Joh. Mich. Kern, Stoicorum dogmata de deo, Gott. 1761; Ch. Meiners, comm. de Stoicorum sententia de animorum post mortem statu et fatis, in dessen: verm. philos. Schriften, Leipz. 1775—76, Bd. II, S. 265 ff.; Th. A. Suabedissen, cur pauci semper fuerint physiologiae Stoicorum sectatores, Cassel 1813; D. Zimmermann, quae ratio philosophiae Stoicae sit cum religione Romana, Erlangae 1858; R. Ehlers, vis ac potestas, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctrina apologetarum sec. II. habuerit, Gottingae 1859; O. Heine, Stoicorum de fato doctrina, comm. Portensis, Numburgi 1859; C. Wachsmuth, die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1860; F. Winter, Stoicorum pantheismus et principia doctr. ethicae quomodo sint inter se apta et connexa, G.-Pr., Wittenb. 1863.

Die Theologie und alle übrigen Lehren, welche bei Aristoteles der Metaphysik angehören, wurden von den Stoikern, denen alles Wirkliche für körperlich galt, zur Physik gezogen. Obschon sie aber der Physik, sofern dieselbe die Gotteslehre in sich befasst, den obersten Rang unter den philosophischen Doctrinen zuerkannten, wurde dieselbe doch thatsächlich von ihnen mit geringerem Eifer, als die Ethik behandelt, was sich namentlich auch dadurch bekundet, dass sie in ihr weniger selbstständig, als in der Logik und Ethik verfuhren und im Wesentlichen auf die Heraklitische Naturphilosophie zurückgingen.

Anstatt der vier Aristotelischen ἀρχαί (Stoff, Form, wirkende Ursache und Zweckursache, die jedoch bereits von Aristoteles selbst in gewissem Sinne auf zwei reducirt wurden) erscheinen bei den Stoikern zwei Principien: τὸ ποιοῦν und: τὸ πάσχον, und diese werden von ihnen durchweg, auch in Bezug auf die höchsten Existenzen, als untrennbar gesetzt, so dass ihnen der menschliche und selbst der göttliche Geist nicht als ein immaterieller νοῦς, sondern als die den feinsten und höchsten körperlichen Substanzen innewohnende Kraft erscheint. Die Stoiker sind mithin von Aristoteles aus in derselben Richtung weiter gegangen, wie dieser von Plato aus und wiederum von ihm aus theils schon Theophrast, theils und besonders Strato der Lampsacener und dessen Anhänger, indem sie durchweg an die Stelle der Transscendenz die Immanenz zu setzen versuchen.

Nach Diog. L. VII, 134 erklären die Stoiker das Leidende als die qualitätslose Substanz (ἄποιος οὐσία) oder die Materie (ὕλη), das Wirkende aber als die ihr innewohnende Vernunft (ὁ ἐν αὐτῇ λόγος) oder die Gottheit (ὁ θεός). Senec. Epist. 65, 2: dicunt, ut scis, Stoici nostri, duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Materia jacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat. Causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult, versat; ex
131 illa varia opera producit. Esse debet ergo, unde aliquid fiat, deinde, a quo fiat: hoc causa est, illud materia. In dem feinsten Stoffe wohnt die höchste Vernunftkraft. Cic. de nat. deorum II, 9: (nach der Lehre der Stoiker) omne quod vivit, sive animal, sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem. Ex quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem. Die Stoiker führten aber diese Lebenswärme zurück auf τὸ πνεῦμα

διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου oder *τὸ πῦρ τεχνικόν* (das künstlerisch bildende Feuer im Unterschiede von dem verzehrenden). Plut. de Stoic. repugn. 41: Nach Chrysippus im ersten Buch *περὶ προνοίας* ist zu Zeiten die ganze Welt in Feuer aufgelöst, und dieses Feuer ist dann mit der Weltseele, dem leitenden Princip oder dem Zeus identisch; zu anderen Zeiten aber ist ein Theil dieses Feuers, gleichsam ein von ihm ausgestreuter Saame, zu dichteren Stoffen geworden, und dann bestehen neben Zeus die Einzelwesen. Ebend. 38: Sonne und Mond und die anderen Götter sind geworden; Zeus aber ist ewig. Der zum Behuf der Weltbildung von der Gottheit ausgegangene Theil ist der *λόγος σπερματικός*, und dieser gliedert sich in eine Mehrheit von *λόγοι σπερματικοί* (Sext. Emp. adv. Math. IX, 101; Plutarch. plac. ph. I, 7). Dass der Stoiker Boëthus, ferner Panaetius und Posidonius das Dogma der Weltverbrennung aufgegeben und die Unvergänglichkeit der Welt angenommen haben, und bereits Diogenes der Babylonier in seinem höheren Alter wenigstens zum Zweifel an jenem Dogma fortgegangen sei, sagt der Verfasser der unter Philo's Namen gehenden Schrift *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* S. 497 (ed. Mangey) und 502 (S. 492—497 stehen in den Handschriften und Ausgaben, wie J. Bernays in den Monatsber. der Berliner Akad. d. W. 1863, S. 34—40 nachweist, um einige Blätter zu viel nach vorn; S. 497 muss sich an 502 anschliessen).

Diog. L. VII, 140 bezeugt als Lehre der Stoiker die Einheit, Begrenztheit und Kugelgestalt der Welt. Jenseits der Welt ist das unbegrenzte Leere. Die Zeit ist (ebend. 141) die Ausdehnung der Bewegung der Welt (*διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως*). Sie ist unendlich nach der Seite der Vergangenheit und der Zukunft.

Alle Einzelwesen sind von einander verschieden. Senec. Epist. 113, 13: exegit a se (divini artificis ingenium), ut, quae alia erant, et dissimilia essent et imparia. Nicht zwei Blätter, nicht zwei lebende Wesen sind einander völlig gleich. (Dieser Gedanke ist der nämliche, den später Leibnitz als principium identitatis indiscernibilium aufstellte und dem Zusammenhang seiner Monadologie einreihte.)

Die neue Welt, welche aus der *ἐκπύρωσις* hervorgeht, wird in Folge der allherrschenden Nothwendigkeit der früheren wiederum völlig gleich sein (Nemes. de nat. hom. c. 38). Doch scheinen nicht alle Stoiker die Nothwendigkeit in einem so strengen Sinne genommen zu haben. Kleanth in seinem „Hymnus auf den Zeus" nimmt von der durch Gott bestimmten Nothwendigkeit die bösen Thaten aus, indem er sagt: Nichts geschieht ohne dich, Gottheit, ausser was die Bösen thun durch ihre eigene Unvernunft; aber auch das Schlimme wird durch dich wiederum zum Guten gelenkt und dem Weltplane eingeordnet. Vgl. auch Kleanth bei Epiktet, Handb. 52:

Ἄγου δέ μ' ὦ Ζεῦ καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη
Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος,
Ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δὲ μὴ θέλω,
Κακὸς γενομένος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

Chrysippus suchte (nach Cic. de fato 18) durch Unterscheidung zwischen causae principales und adjuvantes das fatum festzuhalten und doch der necessitas zu entgehen, indem das fatum nur die causas adjuvantes herbeiführe, der appetitus aber bei uns selbst stehe.

Die menschliche Seele ist (Diog. L. VII, 156) *τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα*, oder näher (nach Chrysipp bei Galen. Plat. plac. III, p. 287): *πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον*. Sie ist ein *ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ* (Epict. diss. I, 14, 6). Ihre acht Theile (*ἡγεμονικόν*, Sinne, Sprachvermögen und Zeugungskraft)

nennt Plutarch de plac. ph. IV, 4 (vgl. Diog. L, VII, 157 ff.). Dass das Hegemonikon in der Brust, nicht im Haupte wohne, folgerten Chrysipp und andere Stoiker hauptsächlich aus dem Umstande, dass die Stimme, der Ausdruck der Gedanken, aus der Brust herkomme. Doch waren nicht alle Stoiker hiermit einverstanden (Galen. Hipp. et Plat. III, 1, p. 102).

Kleanth behauptete (Diog. L. VII, 157), dass alle Seelen bis zur *ἐκπύρωσις* bestehen würden, Chrysippus aber gestand dies nur den Seelen der Weisen zu. Panaetius scheint (nach Cic. Tusc. I, 32) die Unsterblichkeit überhaupt in Abrede gestellt zu haben. Doch kehrten die späteren Stoiker grösstentheils zu der älteren Lehre zurück.

Als das bedeutendste Document der stoischen Theologie mag der „Hymnus des Kleanthes auf den Zeus (bei Stob. Ecl. I, p. 30) hier eine Stelle finden.

132 *Κύδιστ' ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεί,*
Ζεῦ, φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν,
Χαῖρε· σὲ γὰρ πάντεσσι θέμις θνητοῖσι προσαυδᾶν.
Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἔσμεν, ἰῆς μίμημα λαχόντες
Μοῦνοι, ὅσα ζωεῖ τε καὶ ἕρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν.
Τῷ σε καθυμνήσω, καὶ σὸν κράτος αἰὲν ἀείσω.
Σοὶ δὴ πᾶς ὅδε κόσμος ἑλισσόμενος περὶ γαῖαν
Πείθεται ᾗ μὲν ἄγῃς καὶ ἑκὼν ὑπὸ σεῖο κρατεῖται.
Τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀκινήτοις ἐνὶ χερσίν,
Ἀμφήκη, πυρόεντα, ἀεὶ ζώοντα κεραυνόν.
Τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς φύσεως πάντ' ἐῤῥίγασιν,
Ὧι σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων
Φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσιν,
Ὃς τόσσος γεγαὼς ὕπατος βασιλεὺς διὰ παντός.
Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον,
Οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον, οὔτ' ἐπὶ πόντῳ,
Πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις.
Ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι,
Καὶ κοσμεῖς τὰ ἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν.
Ὧδε γὰρ εἰς ἓν ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν,
Ὥσθ' ἕνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα,
Ὃν φεύγοντες ἐῶσιν ὅσοι θνητῶν κακοί εἰσιν,
Δύσμοροι, οἵ τ' ἀγαθῶν μὲν ἀεὶ κτῆσιν ποθέοντες
Οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινὸν νόμον, οὔτε κλύουσιν,
Ὧι κεν πειθόμενοι σὺν νῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.
Αὐτοὶ δ' αὖθ' ὁρμῶσιν ἄνευ καλοῦ ἄλλος ἐπ' ἄλλα,
Οἱ μὲν ὑπὲρ δόξης σπουδὴν δυσέριστον ἔχοντες,
Οἱ δ' ἐπὶ κερδοσύνας τετραμμένοι οὐδενὶ κόσμῳ,
Ἄλλοι δ' εἰς ἄνεσιν καὶ σώματος ἡδέα ἔργα.
Ἀλλὰ Ζεῦ πάνδωρε, κελαινεφές, ἀρχικέραυνε,
Ἀνθρώπους ῥύοιο ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς,
Ἣν σύ, πάτερ, σκέδασον ψυχῆς ἄπο, δὸς δὲ κυρῆσαι
Γνώμης, ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς,
Ὄφρ' ἂν τιμηθέντες ἀμειβώμεσθά σε τιμῇ,
Ὑμνοῦντες τὰ σὰ ἔργα διηνεκές, ὡς ἐπέοικε
Θνητὸν ἐόντ', ἐπεὶ οὔτε βροτοῖς γέρας ἄλλο τι μεῖζον,
Οὔτε θεοῖς, ἢ κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν.

§ 55. Das oberste Lebensziel oder das höchste Gut ist die Tugend, d. h. das naturgemässe Leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*), die Uebereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem allbeherrschenden Naturgesetz, oder des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen. Nicht in der Betrachtung, sondern im Handeln liegt die höchste Aufgabe des Menschen. Das Handeln aber geht auf die menschliche Gemeinschaft. Alles Andere ist um der Menschen und Götter willen geworden, der Mensch aber um der Gemeinschaft willen. Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend. Sie allein ist ein Gut im vollen Sinne des Wortes; alles, was nicht Tugend oder Laster ist, ist auch weder etwas Gutes noch etwas Böses, sondern ein Mittleres; unter dem Mittleren aber ist einiges 133
vorzuziehen, anderes abzuweisen, wiederum anderes schlechthin gleichgültig. Die Lust ist ein zur Thätigkeit Hinzutretendes, das nicht ein Ziel unseres Strebens werden darf. Die Cardinaltugenden sind: praktische Weisheit (*φρόνησις*), Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Nur wer alle Tugenden in sich vereinigt, kann die einzelne wahrhaft besitzen. Die vollkommene Pflichterfüllung oder das Katorthoma ist das Rechtthun in der rechten Gesinnung, wie der Weise dieselbe besitzt; das Rechthandeln als solches, abgesehen von der Gesinnung, ist das Geziemende (Kathekon). Nur der Weise leistet die vollkommene Pflichterfüllung. Der Weise ist leidenschaftslos, obschon nicht apathisch; er übt gegen sich und Andere nicht Nachsicht, sondern Gerechtigkeit; er allein ist frei; er ist König und Herr, und steht an innerer Würde keinem andern Vernunftwesen, auch selbst dem Zeus nicht, nach; er ist Herr auch über sein Leben und darf dasselbe nach freier Selbstentscheidung beenden. Die späteren Stoiker gestanden ein, dass kein Einzelner dem Ideale des Weisen vollkommen entspreche, sondern factisch nur der Unterschied der Thoren und der (zur Weisheit) Fortschreitenden bestehe.

Ueber die Moral der Stoiker handeln: C. Scioppius (elementa Stoicae philosophiae moralis, Mogunt. 1606), Joh. Barth. Niemeyer (de Stoicorum *ἀπαθείᾳ*, Helmst. 1679), Jos. Franz Budde (de erroribus Stoicorum in philosophia morali, Halae 1695—96), C. A. Heumann (de *αὐτοχειρίᾳ* philosophorum, maxime Stoicorum, Jen. 1703), Joh. Jac. Dornfeld (de fine hominis Stoico, Lips. 1720), Christoph Meiners (über die Apathie der Stoiker, in dessen: verm. philos. Schriften, Leipz. 1775—76, 2. Theil, S. 130 ff.), Joh. Neeb (Verhältniss der stoischen Moral zur Religion, Mainz 1791), C. Ph. Conz (Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der späteren stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über christliche, Kantische und stoische Moral, Tüb. 1794), J. A. L. Wegscheider (ethices Stoicorum recentiorum fundamenta cum principiis ethices Kantianae compar., Hamb. 1797), Ant. Kress (de Stoicorum supremo ethico principio, Viteb. 1797), E. G. Lilie (de Stoicorum philosophia morali, Alton. 1800), Wilh. Traug. Krug (Zenonis et Epicuri

de summo bono doctrina cum Kantiana comp., Viteberg. 1800), Klippel (doctrinae Stoicorum ethicae atque Christ. expositio, Gott. 1823), J. C. F. Meyer (Stoicorum doctrina ethica cum Christ. comp., Gott. 1823), Deichmann (de paradoxo Stoicorum, omnia peccata paria esse, Marb. 1833), Wilh. Traug. Krug (de formulis, quibus philosophi Stoici summum bonum definierunt, Lips. 1834), M. M. a Baumhauer (*περὶ τῆς εὐλόγου ἐξαγωγῆς*, veterum philos., praecipue Stoic., doctrina de morte voluntaria Trajecti ad Rh. 1842), Munding (die Grundsätze der stoischen Moral, Rottweil 1846, Programm), Guil. Gidionsen (de eo quod Stoici naturae convenienter vivendum esse principium ponunt, Lips. 1852), M. Heinze (Stoicorum de affectibus doctrina, Berol. 1861), Winter (Stoicorum pantheismus et principia doctrinae ethicae quomodo sint inter se apta et connexa, G.-Pr., Wittenb. 1863), Küster (die Grundzüge der stoischen Tugendlehre, Progr. des Fr. Werder'schen Gymn., Berlin 1864).

Nach Stob. Ecl. II, p. 132 soll Zeno das ethische Ziel als die Uebereinstimmung mit sich selbst bezeichnet haben: *τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ συμφώνως ζῆν*, und erst Kleanth zu *ὁμολογουμένως* hinzugefügt haben: *τῇ φύσει*. Doch sagt Diog. L. VII, 87, Zeno habe in der Schrift *περὶ ἀνθρώπου φύσεως* das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* als das Moralprincip aufgestellt, und diese Angabe ist um so glaubhafter, da bereits von Speusippus (seiner naturalistischen Umbildung des Platonismus gemäss) die Glückseligkeit als *ἕξις τελεία ἐν*
134 *τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν* (nach Clem. Alex. Strom. II, p. 418 D) definirt worden war, und da Polemo gefordert hatte (nach Cic. Acad. pr. II, 42): honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet, und da ferner auch Heraklit (bei Stob. Serm. III, 84, s. oben zu § 15, S. 41) die ethische Forderung aufgestellt hatte: *ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας*. Die *φύσις*, welcher zu folgen sei, erscheint bei Kleanth vorwiegend als die Natur des Weltalls; Chrysippus dagegen bezeichnet dieselbe als die Einheit der menschlichen und der allgemeinen Natur, indem unsere Naturen Theile der Natur überhaupt seien. Seine Formel war: *κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν* oder *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν* (Diog. L. VII, 87 ff.). In den Formeln, deren sich spätere Stoiker bedienten, giebt sich meist eine Hinneigung zur anthropologischen Fassung des Moralprincips kund, insbesondere in dem Satze Einiger der Jüngeren (bei Clem. Al. Strom. II, p. 476): *τέλος εἶναι τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ*. Die Formel des Diogenes Babylonius war: *τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ*, die des Antipater von Tarsus: *ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγμένων κατὰ φύσιν*, die des Panaetius: *τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν τῆς φύσεως ἀφορμάς*, die des Posidonius: *τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν*. Seneca meint, das einfache *ὁμολογουμένως* genüge, denn die Weisheit liege in dem semper idem velle et idem nolle, es bedürfe auch nicht der exceptiuncula: recte, denn: non potest cuiquam semper idem placere, nisi sit rectum.

Nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung geht der ursprüngliche Lebenstrieb. Diog. L. VII, 85 nach Chrysipp im ersten Buche *περὶ τελῶν*: *πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν*. Die Lust ist ein Zuwachs (*ἐπιγέννημα*) zu dem gelingenden Streben nach dem, was mit unserer Natur harmonirt. Unter den verschiedenen Elementen des menschlichen Wesens ist das höchste die Vernunft, durch welche wir das allherrschende Gesetz oder die Ordnung des Weltalls erkennen. Aber nicht die Erkenntniss als solche, sondern die gehorsame Befolgung der göttlichen Naturordnung ist unsere oberste Pflicht. Chrysippus tadelt (bei Plutarch. de St. repugn. 2) diejenigen Philosophen, denen das theoretische Leben als Selbstzweck gilt, indem er dafür hält, dass dieselben

im Grunde doch nur einem feineren Hedonismus huldigen (was freilich nur beweist, dass der Ernst der strengwissenschaftlichen Forschungsarbeit ihm, wie den meisten seiner Zeitgenossen, fremd und unverständlich geworden war). Doch soll die rechte *πρᾶξις* in dem vernunftgemässen Leben (*βίος λογικός*) auf der *θεωρία* beruhen und mit ihr verschmolzen sein (Diog. L. VII, 130).

Die Tugend (recta ratio, Cic. Tusc. IV, 34) ist eine *διάθεσις*, d. h. eine Eigenschaft, die (wie die Geradheit) kein Mehr noch Minder zulässt (Diog. L. VII, 98; Simplic. in Ar. Cat. fol. 61 B). Es giebt eine Annäherung zur Tugend; aber der, welcher sich annähert, steht noch ebensowohl, wie der durchaus Lasterhafte, in der Untugend; zwischen Tugend und Untugend (*ἀρετὴ καὶ κακία*) giebt es kein Mittleres (Diog. L. VII, 127). Kleanth erklärte (mit den Cynikern) die Tugend für unverlierbar (*ἀναπόβλητον*), Chrysipp für verlierbar (*ἀποβλητήν*, Diog. L. VII, 127). Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend (Cic. Parad. 2; Diog. L. VII, 127), nicht als ob sie unempfindlich gegen den Schmerz mache, sondern weil sie ihn überwindet (Sen. Ep. 9). Auf dem Unterschied der *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* beruht die praktische Beziehung zu den äusseren Dingen (Diog. L. VII, 105; Cic. de fin. III, 50). Die Handlung (*ἐνέργημα*), welche der Natur eines Wesens gemäss ist und welche demgemäss sich mit gutem Grunde rechtfertigen lässt, ist das *καθῆκον*, das vollendete *καθῆκον* aber, welches auf tugendhafter Gesinnung oder dem Gehorsam gegen die Vernunft beruht, ist das *κατόρθωμα* (Diog. L. VII, 107 f.; Stob. Ecl. II, 158). Keine That als solche ist löblich oder schändlich; eine jede selbst von denen, die für die frevelhaftesten gelten, ist gut, wenn sie in der rechten Gesinnnung geschieht; im entgegengesetzten Fall ist eine jede böse (Orig. c. Cels. IV, 45, wonach die Auffassung des Sext. Emp. adv. Math. XI, 190; Pyrrh. hyp. III, 245 zu berichtigen sein möchte). Da auch das Leben zu den *ἀδιάφορα* gehört, so ist die Selbsttödtung gestattet als *εὔλογος ἐξαγωγή* (Cic. de fin. III, 60; Sen. Ep. 12; de prov. c. 6; Diog. L. VII, 130).

Die Tugenden soll Zeno noch sämmtlich auf die *φρόνησις* zurückgeführt haben (Plut. de St. rep. 7); die Späteren erkannten die Vierzahl der Cardinaltugenden an, behaupteten aber, in jeder Handlung des Weisen seien dieselben alle zugleich enthalten (Stob. Ecl. II, 104; 116 ff.).

Die Affecte, deren Hauptformen Furcht, Bekümmerniss, Begierde und Lust bil- 135
den (bezüglich auf ein zukünftiges oder gegenwärtiges vermeintliches Uebel oder Gut) sind Abweichungen von dem richtigen praktischen Urtheil über das Gute und Ueble; kein Affect ist naturgemäss und nützlich (Cic. Tusc. III, 9; IV, 19; Sen. Ep. 116).

Der Weise vereinigt in sich alle Vollkommenheiten und steht selbst dem Zeus nur in Unwesentlichem nach. Seneca de prov. 1: bonus ipse tempore tantum a Deo differt. Nach Plut. ad. St. 33 lehrte Chrysipp: *ἀρετῇ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Δία τοῦ Δίωνος, ὠφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφοὺς ὄντας.* Der Thor ist dem Wahnsinnigen gleichzuachten (Cic. Paradox. 4; Tusc. III, 5). Unbeschadet seiner moralischen Selbstständigkeit steht doch der Weise mit allen anderen Vernunftwesen in praktischer Gemeinschaft. Er nimmt am Staatsleben Theil, um so mehr, je mehr sich dieses der Vollkommenheit des Einen alle Menschen umfassenden Idealstaates annähert (Stob. Ecl. II, 186).

Den Unterschied zwischen dem Weisen und Unweisen fasste Zeno am schroffsten, indem er die Menschen geradezu in Gute (*σπουδαῖοι*) und Schlechte (*φαῦλοι*) eingetheilt haben soll (Stob. Ecl. II, 198). Mit dem Zugeständniss, dass in der Wirklichkeit statt des Weisen stets nur der Fortschreitende (*προκόπτων*) gefunden

werde, geht bei den späteren Stoikern (insbesondere seit Panaetius) eine Neigung zum Eklekticismus Hand in Hand, wie auch andrerseits Platoniker und Aristoteliker stoische Elemente in ihre Denkweise aufnehmen.

§ 56. Epikurus aus dem Atheniensischen Demos Gargettos, geboren 341 v. Chr., ein Schüler des Demokriteers Nausiphanes, begründete durch Umbildung der Aristippischen Hedonik und Combination derselben mit einer atomistischen Physik die nach seinem Namen benannte Philosophie. Der Epikureischen Schule gehören an: Metrodorus aus Lampsakus, der noch vor Epikur starb, Hermarchus aus Mitylene, der dem Epikur im Lehramte folgte, Polyaenus, Timokrates, Leonteus und dessen Gattin Themista, Kolotes aus Lampsacus und Idomeneus, Polystratus, der Nachfolger des Hermarchus, dann dessen Nachfolger Dionysius und Basilides, der Vielschreiber Apollodorus, der über 400 Bücher verfasst hat, und dessen Zuhörer, Zeno von Sidon, (geb. um 150 v. Chr.), den Cicero unter den Epikureern um seines logisch strengen, würdigen und geschmückten Vortrags willen auszeichnet, und auf dessen Vorträgen grossentheils auch die Schriften seines Schülers Philodemus beruhen, zwei Ptolemaeus von Alexandrien, Demetrius der Lakoner, Diogenes von Tarsus, Orion, ferner Phaedrus, ein älterer Zeitgenosse des Cicero, Philodemus aus Gadara in Coelesyrien (um 60 v. Chr.), T. Lucretius Carus (95 — 52 v. Chr.), der Verfasser des Lehrgedichts de rerum natura, und viele andere. Sehr viele, aber grösstentheils ganz unselbstständige Anhänger fand der Epikureismus in der späteren römischen Zeit.

Epicuri περὶ φύσεως β', ια'. In: Herculanensium voluminum quae supersunt, Neapoli, tom. II, 1809; tom X, 1850. Epicuri fragmenta librorum II. et XI. de natura, voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta, ex tom. II. volum. Hercul. emendatius ed. J. Conr. Orellius, Lips. 1818.

Metrodori Epicurei de sensionibus comm., in: Hercul. voll., Neapol., tom. VI, 1839.

Idomenei Lampsaceni fragmenta. In: Fragm. hist. Graec. vol. II, Par. 1848.

136 Phaedri Epicurei, vulgo Anonymi Herculanensis, de natura deorum fragmentum ed. Drummond (Herculanensia, Lond. 1810); ed. Petersen, Hamburgi 1833. (Vielmehr: Φιλοδήμου περὶ εὐσεβείας. Vgl. Volum. Hercul. collect. alt. tom. II., 1862. Spengel, aus dem Herculan. Rollen, Philod. περὶ εὐσεβείας, aus den Abh. der Münchener Akad. 1863, ph. Cl. X, 1, S. 127 ff. und Sauppe, de Philod. libro de pietate, Lect.-Kat., Göttingen 1864.

Philodemi de musica, de vitiis und andere Schriften, in: Herculanens. volum. tom. I, III, IV, V, VI, VIII, IX, X, XI, 1793—1855. Φιλοδήμου περὶ κακιῶν, Ἀνωνύμου περὶ ὀργῆς etc. in: Herculanensium voluminum p. I, II, Oxonii 1824—25. Leonh. Spengel, das vierte Buch der Rhetorik des Philodemus in den Herculanensischen Rollen, in: Abh. der bayr. Akad. d. Wiss., ph. Cl., Bd. III, 1. Abth., S. 207 ff., München 1840. Philodemi περὶ κακιῶν liber decimus, ad vol. Hercul. exempla Nea-

politanum et Oxoniense distinxit, supplevit, explicavit Herm. Sauppe, Lpz. 1853. Philod. Abh. über den Hochmuth und Theophr. Haush. u. Charakterbilder, gr. u. d. v. J. A. Hartung, Lpz. 1857. Herculanensium voluminum quae supersunt collectio altera. Tom. I. ff.: Philodemi *περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν*, et: *περὶ ὀργῆς* etc. Neap. 1861 ff. Spengel, aus den Herculanensischen Rollen: Philod. *περὶ εὐσεβείας*, in: Abh. der bayr. Akad. der Wiss., I. Cl., X. Bd., 1. Abth., München 1864, S. 127—167. Philodemi Epicurei de ira liber, e papyro Hercul. ad. fidem exemplorum Oxoniensis et Neapolitani ed. Theod. Gomperz, Lip. 1864. Herculanische Studien, von Theodor Gomperz. Erstes Heft: Philodem über Inductionsschlüsse (*Φιλοδήμου περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*), nach der Oxforder und Neapolitaner Abschrift hrsg., Leipz. 1865. Vgl. Phaedr. (o. S. 175).

Die Schrift des T. Lucretius Carus de rerum natura haben in neuerer Zeit neben Anderen C. Lachmann (Berlin 1850, 2. Aufl. 1853, 3. Aufl. 1860; Commentar 1851) und Jak. Bernays (Leipz. 1852, 2. Aufl. 1857) herausgegeben; eine Uebersetzung hat Knebel (Lpz. 1821; 2. A. 1831) geliefert.

Neben den Schriften von Epikureern ist die Hauptquelle unserer Kenntniss des Epikureismus das X. Buch des Geschichtswerkes des Diogenes von Laërte; hiermit sind namentlich Cicero's Darstellungen (de fin. I.; de nat. deorum I. etc.) zu verbinden. Von Neueren haben über den Epikureismus geschrieben: P. Gassendi (de vita, moribus et doctrina Epicuri, Lugd. Bat. 1647; animadv. in Diog. L. X, Lugd. Bat. 1649; syntagma philosophiae Epicuri, Hag. Com. 1655), Sam. de Sorbière (Paris 1660), Jacques Rondel (Paris 1679), G. Ploucquet (Tüb. 1755), Batteux (Paris 1758), Warnekros (Greifsw. 1795), H. Wygmans (Lugd. Bat. 1834), L. Preller (in: Philol. XIV, 1859, S. 69—90) und insbesondere über die Lehre des Lucretius Herm. Lotze (in: Philologus, VII, 1852, S. 696—732), F. A. Märcker (Berl. 1853), A. J. Reisacker (Colon. 1855), W. Christ (München 1855), E. Hallier (Jen. 1857), J. Guil. Braun (L. de atomis doctr., diss. inaug., Monast. 1857), E. de Suckau (de Lucr. metaph. et mor. doctr., Par. 1857), T. Montée (étude sur L. cons. c. moraliste, Paris 1860).

Nach Apollodor bei Diog. L. X, 14 wurde Epikur Ol. 109, 3 unter dem Archontat des Sosigenes im Monat Gamelion (also im December 342 oder im Januar 341 v. Chr.) geboren. Er verlebte nach Diog. L. X, 1 seine Jugend in Samos, wohin von Athen aus eine Kolonie gesandt worden war, und es scheint auch, dass der Ort seiner Geburt nicht Athen, sondern Samos war, da die Kolonie dorthin schon Ol. 107, 1 (352/51) ausgesandt wurde. Sein Vater, ein Schullehrer (*γραμματοδιδάσκαλος*) war als Kleruche dorthin gezogen. Zur Philosophie soll Epikur sich im Alter von 14 Jahren gewandt haben, da seine Jugendlehrer in Sprache und Litteratur ihm keine Auskunft über das Wesen des Chaos bei Hesiod zu geben vermochten (Diog. L. X, 2). Er selbst soll nach einer andern Angabe (ebend. 2, 3 und 4) zuerst Elementarlehrer gewesen sein oder seinen Vater bei dem Unterrichten unterstützt haben, was sehr glaubhaft ist. Zu Samos hörte Epikur den Platoniker Pamphilus, der ihn aber nicht zu überzeugen vermochte. Besser gelang dies dem Demokriteer Nausiphanes, der auch durch die Schule der Skeptiker gegangen war und eine skeptische Stimmung empfahl, die jedoch der Annahme seiner eigenen Lehre keinen Eintrag thun sollte. Auf seinen Sätzen soll Epikur nach Diog. L. X, 7 und 14 auch in seiner Kanonik (Logik) fussen. Mit den Schriften des Demokrit machte sich Epikur schon früh bekannt (Diog. L. X, 2). Längere Zeit nannte er sich selbst einen Demokriteer (Plut. adv. Colot. 3 nach Leonteus und anderen Epikureern); später legte er jedoch auf seine Abweichungen von demselben ein solches Gewicht, dass er sich selbst auch in der Physik als den Begründer der wahren Doctrin betrachten und den Demokritus mit dem Spottnamen *Ληρόκριτος*

bezeichnen zu dürfen glaubte (Diog. L. X, 8). Achtzehnjährig kam Epikur im Herbst 323 zuerst nach Athen, wo er jedoch nur kurze Zeit blieb. Xenokrates lehrte damals in der Akademie, Aristoteles aber war in Chalkis. Ob Epikur den Xenokrates gehört habe, ist zweifelhaft; Einige behaupteten, er selbst leugnete es (Cic. de nat. deorum I, 26). Epikur trat nach Apollodor bei Diog. L. X, 14 zuerst im Alter von 32 Jahren 310 oder 309 v. Chr.) in Mitylene, und bald hernach in Lampsakus, als Lehrer der Philosophie auf, gründete einige Jahre später (306 v. Chr. nach Diog. L. X, 2) seine Schule in Athen, der er bis zu seinem Lebensende Ol. 127, 2 (270 v. Chr.) vorstand.

In der Schule des Epikur herrschte ein heiterer geselliger Ton. Rohheit wurde ferngehalten; aber mit den Mitteln der Ergötzung nahm man es nicht eben genau; Klatschereien über andere Philosophen, besonders über Schulhäupter, schei-
137 nen einen beliebten Unterhaltungsstoff gebildet zu haben; hat doch Epikur sogar in seine Schriften kritiklos eine Menge von üblen Nachreden aufgenommen, die grösstentheils unbegründet waren. Die Grundsätze seiner Philosophie brachte er auf kurze Formeln (*κύριαι δόξαι*) und gab diese seinen Schülern zum Auswendiglernen.

Bei der Abfassung seiner äusserst zahlreichen Schriften verfuhr Epikur sehr nachlässig, und bethätigte so seinen Ausspruch: Schreiben macht keine Mühe. Nur die leichte Verständlichkeit wird denselben nachgerühmt (Cic. de fin. I, 5); in jeder andern Beziehung wird ihre Form allgemein getadelt (Cic. de nat. deorum I, 26; Sext. Empir. adv. Math. I, 1 u. A.). Im Ganzen sollen dieselben gegen 300 Bände gefüllt haben (Diog. L. X, 26). Ein Verzeichniss der Hauptschriften des Epikur stellt Diog. L. X, 27 auf. Er nennt insbesondere, ausser den *κύριαι δόξαι*, Schriften gegen andere philosophische Richtungen, wie namentlich: gegen die Megariker; über die Secten (*περὶ αἱρέσεων*); logische Schriften, wie: über das Kriterium oder Kanon; physische und theologische, wie: über die Natur, 37 Bücher (wovon sich in Herculanum beträchtliche Reste gefunden haben, deren Veröffentlichung zum Theil noch bevorsteht); über die Atome und das Leere; über die Pflanzen; Auszug aus den physischen Schriften; Chaeredemus oder über die Götter etc.; moralische, wie: über das Ziel des Handelns (*περὶ τέλους*); über das Gerechthandeln; über die Frömmigkeit; über Geschenk und Dank, etc.; daneben mehrere Schriften, deren philosophischer Inhalt sich aus dem Titel nicht ergiebt (wie: Neokles an Themista; Symposion etc.), und: Briefe. Einige der letzteren hat Diogenes Laërtius uns erhalten.

Der namhafteste der unmittelbaren Schüler Epikurs ist Metrodorus von Lampsakus. Seine Schriften, die grossentheils von polemischem Inhalt waren, nennt Diogenes Laërtius X, 24. Die meisten übrigen namhafteren Epikureer nennt derselbe X, 24 ff. Von hervorragendster Bedeutung ist der römische Dichter Lucretius (99 bis 45 vor Chr.). Die Epikureische Schule war bis zum Aufkommen des Neuplatonismus von allen die verbreitetste. Diog. Laërt. sagt (X, 9) die Epikureische Schule sei allein noch blühend, während alle übrigen kaum noch bestehen. Offenbar gilt dies von der Zeit um 200 — 250 nach Chr. Vgl. Zumpt, über den Bestand der philos. Schulen in Athen, in: Abh. der Berl. Akad. d. Wiss., hist.-phil. Classe, aus dem Jahre 1842, Berlin 1844.

§ 57. Die Logik stellt Epikur, insoweit er sie gelten lässt, in den Dienst der Physik und diese wiederum in den Dienst der Ethik. In dem dialektischen Verfahren findet Epikur einen Abweg. Seine Logik, die er Kanonik nennt, soll die Normen (Kanones) der Erkenntniss und die Prüfungsmittel (Kriterien) der Wahrheit lehren.

Als Kriterien bezeichnet Epikur die Wahrnehmungen und die Vorstellungen und die Gefühle. Alle Wahrnehmungen sind wahr und unwiderleglich. Die Vorstellungen sind die Erinnerungsbilder früherer Wahrnehmungen. Die Meinungen sind wahr oder falsch, je nachdem sie durch Wahrnehmungen bestätigt oder widerlegt werden. Die Gefühle, nämlich Lust und Schmerz, sind die Kriterien dessen, was zu erstreben oder zu meiden ist. Eine Theorie der Begriffs- und Schlussbildung findet Epikur entbehrlich, da durch kunstmässige Definitionen, Eintheilungen und Syllogismen die Wahrnehmung doch nicht ersetzt werden könne.

Ueber die Prolepsis (anticipatio) bei Epikur haben geschrieben: I. M. Kern (Gott. 1756) und Roorda (Lugd. Bat. 1823, abgedr. aus den Annal. Acad. Lugd. 1822—23).

Nach Diog. Laërt. X, 29 statuirte Epikur drei Theile der Philosophie: *τό τε* 138
κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν. Die Kanonik wurde der Physik als Einleitung vorangestellt nach Diog. L. X, 30, Cic. Acad. II, 30, de fin. I, 7, Sen. Epist. 89.

Epikur erklärte (nach Diog. L. X, 31), indem er die Dialektik verwarf, es für genügend: *τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους* (dass die Erforscher der Natur sich an die bezeichnenden Ausdrücke der Dinge halten; vgl. Cic. de fin. II, 2, 6: Epicurum, qui crebro dicat, diligenter oportere exprimi, quae vis subjecta sit vocibus). In der „Kanon" betitelten Schrift sagte Epikur (nach Diog. L. X, 31): *κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰ πάθη*, die Epikureer aber fügten hinzu: *καὶ τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας* (die intuitiven Eindrücke des Verstandes). Doch scheint nach Diog. L. X, 38 auch dem Epikur selbst dieses letztere Kriterium nicht fremd gewesen zu sein. Es giebt nichts, was Wahrnehmungen widerlegen könnte; denn weder anderen Wahrnehmungen, noch der Vernunft, die ganz aus Wahrnehmungen erwächst, kommt höhere Autorität zu. Auch die Phantasmen der Wahnsinnigen und die Träume sind wahr (*ἀληθῆ*); denn sie machen Eindruck (*κινεῖ γάρ*), das Nichtseiende aber vermöchte dies nicht (Diog. L. X, 32). Die Verwechselung der Wahrheit als der Uebereinstimmung des psychischen Gebildes mit einem an sich vorhandenen Objecte und der psychischen Wirklichkeit in Epikurs Begriff der *ἀλήθεια* liegt freilich bei dieser Argumentation auf der Hand.

Die Vorstellung (*πρόληψις*) ist ein in uns beharrendes allgemeines Gedankenbild, die Erinnerung an viele gleichartige Perceptionen von aussen her (*καθολικὴ νόησις, μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος*, Diog. L. X, 33). Sie taucht namentlich bei dem Gebrauche des Wortes, wodurch das betreffende Object bezeichnet wird, in uns auf. Die Meinung (*δόξα*) oder Annahme (*ὑπόληψις*) bildet sich aus den Eindrücken der Objecte durch deren Fortwirkung in uns. Sie geht theils auf Zukünftiges (*προςμένον*), theils auf nicht Wahrnehmbares (*ἄδηλον*). Sie kann wahr und falsch sein. Sie ist wahr, wenn Wahrnehmungen für sie zeugen (*ἂν ἐπιμαρτυρῆται*, wie z. B. eine richtige Annahme über die Gestalt eines Thurmes durch die Wahrnehmungen aus der Nähe das Zeugniss der Wahrheit erhält), oder, falls dies wenigstens direct nicht geschehen kann (wie z. B. bei der Annahme von Atomen), nicht gegen sie zeugen (*ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται*); im Gegenfalle ist sie falsch (Diog. L. X, 33 f.; 50 f.; Sext. Emp. adv. Math. VII, 211 ff.). Den Fortgang von den Erscheinungen zu der Erforschung des Verborgenen (der nicht in die Sinne fallenden Ursachen, wie

insbesondere der Atome) fordert Epikur (Diog. L. X, 33: περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι), ohne die logische Theorie dieses Forschungsweges eingehender zu entwickeln (was später Zeno und Philodemus versucht haben).

Die Gefühle (πάθη) sind die Kriterien für das praktische Verhalten (Diog. L. X, 34).

Nur über die elementarsten Erkenntnissprocesse handelt Epikur mit einiger Sorgfalt; er vernachlässigt die logischen Operationen, durch welche der Fortschritt über die blosse Wahrnehmung hinaus gewonnen wird. Von den mathematischen Wissenschaften urtheilt Epikur (nach Cic. de fin. I, 21, 71): a falsis initiis profecta vera esse non possunt, et, si essent vera, nihil afferrent, quo jucundius, i. e. quo melius viveremus. Cic. de fin. I, 7, 22: in altera philosophiae parte, quae λογική dicitur, iste vester (Epicurus) plane, ut mihi quidem videtur, inermis ac nudus est: tollit definitiones; nihil de dividendo ac partiendo docet; non quo modo efficiatur concludaturque ratio tradit; non qua via captiosa solvantur, ambigua distiguantur ostendit. Doch enthält die vor Kurzem veröffentlichte Schrift des Philodemus περὶ σημείων καὶ σημειώσεων, welche auf Vorträgen des Epikureers Zeno, des Lehrers des Philodemus, beruht, einen achtungswerthen Versuch einer Theorie des inductiven Schliessens (s. Th. Gomperz, in den oben angef. Herculan. Studien, Heft 1, Vorwort, wo für die nachfolgenden Hefte u. A. auch eine Abhandlung über den Gedankengehalt dieser Schrift in Aussicht gestellt ist). Nach Procl. in Eucl. 55, 59, 60 hat Zeno (der auch den Karneades gehört hat) die Gültigkeit der mathematischen Beweisführung bestritten, der Stoiker Posidonius dieselbe vertheidigt.

§ 58. Die Naturlehre des Epikur kommt im Wesentlichen mit der Demokritischen überein. Alles, was geschieht, hat natürliche Ursachen; der Einmischung der Götter bedarf es zur Erklärung der Erscheinungen nicht. Doch lässt sich nicht in jedem einzelnen Falle die wirkliche Naturursache mit völliger Sicherheit angeben. Nichts wird aus dem Nichtseienden, und nichts vergeht in ein Nichtseiendes. Von Ewigkeit her existiren die Atome und der Raum. Die Atome haben eine bestimmte Gestalt, Grösse und Schwere.
139 Vermöge der Schwere bewegen sich die Atome ursprünglich nach unten hin, und zwar sämmtlich mit gleicher Schnelligkeit. Vermöge einer zufälligen Abweichung einzelner Atome von der senkrechten Falllinie entstehen die ersten Collisionen; aus diesen gehen theils dauernde Verflechtungen hervor, theils durch das Abprallen Bewegungen nach oben und seitwärts, dann die Wirbelbewegung, durch welche die Welten sich bilden. Die Erde und die sämmtlichen uns sichtbaren Gestirne bilden zusammen eine Welt, neben der unendlich viele andere bestehen. Die Gestirne sind nicht beseelt. Sie sind ungefähr von der Grösse, in welcher sie uns erscheinen. In den Intermundien wohnen die Götter. Die Thiere und Menschen sind Producte der Erde; die Bildung der Menschen ist allmählich zu höheren Stufen fortgeschritten. Die Worte sind ursprünglich nicht nach Willkür, sondern naturgemäss den Empfindungen und Vor-

stellungen entsprechend gebildet worden. Die Seele ist ein aus feinen Atomen bestehender luft- und feuerartiger Körper, der durch die Gesammtmasse des Leibes verbreitet ist. Die vernünftige Seele hat ihren Sitz in der Brust. Die leibliche Umhüllung bedingt den Bestand der Seele. Die Sinneswahrnehmung wird durch materielle Bilder möglich, die von der Oberfläche der Dinge ausgehen. Die Meinung beruht auf der Fortwirkung der Eindrücke in uns. Der Wille wird durch die Vorstellungen angeregt, aber nicht mit Nothwendigkeit bestimmt. Die Willensfreiheit ist die Zufälligkeit (Unabhängigkeit von Ursachen) in der Selbstbestimmung.

Ueber die Epikureische Physik handeln speciell: G. Charleton (physiologia Epicureo-Gassendo-Charletoniana, Lond. 1654), Ploucquet (de cosmogonia Epicuri, Tub. 1755), über die Gotteslehre Joh. Fausti (Argent. 1685), I. H. Kronmayer (Jen. 1713), I. C. Schwarz (Cob. 1718), I. A. F. Bielke (Jen. 1741), Christoph Meiners (in: verm. philos. Schr., Leipz. 1775—76, II, S. 45 ff.), G. F. Schoemann (Schediasma de Epicuri theologia, ind. schol., Greifswald 1864), über die Lehre von der Sterblichkeit der Seele Jos. Reisacker (der Todesgedanke bei den Griechen, eine historische Entwickelung, mit besonderer Rücksicht auf Epikur und den römischen Dichter Lucrez, G.-Pr., Trier 1862).

An die Spitze der Physik stellt Epikur (bei Diog. L. X, 38) den Grundsatz: *οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*, und den zugehörigen (ebend. 39): *οὐδὲν φθείρεται εἰς τὸ μὴ ὄν*. Von den Körpern sind (ebend. 40 f.) die einen zusammengesetzt, die andern aber die Bestandtheile, aus welchen jene gebildet sind. Die Theilung des Zusammengesetzten muss endlich auf letzte untheilbare und unveränderliche Körper (*ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα*) führen, wenn nicht alles sich in das Nichtseiende auflösen soll. Diese untheilbaren Urkörper oder die Atome sind zwar von verschiedener Grösse, aber sämmtlich zu klein, um einzeln sichtbar zu sein. Ausser Grösse, Gestalt und Schwere haben sie keine Eigenschaften. Ihre Anzahl ist eine unendliche. Wenn ferner nicht dasjenige existirte, was wir Leeres und Raum oder Ort nennen, so hätten die Körper nichts, worin sie dasein und sich bewegen könnten. Der Körper ist (nach Sext. Emp. adv. Math. I, 21 u. ö.) *τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας*. Das Leere ist (ebend. X, 2 und Diog. L. X, 40) die *φύσις ἀναφής*, es ist *τόπος*, sofern ein Körper in ihm ist, und *χώρα*, sofern es Körpern den Durchgang verstattet.

Unter den Unterschieden der Epikureischen Ansicht von der Demokritischen ist der beträchtlichste der, dass Epikur die Atome vermöge einer Art von individueller Selbstbestimmung oder Willkür um ein weniges von der Falllinie abweichen lässt, um den ersten Zusammenstoss zu erklären (Lucret. II, 216 ff., Cic. de fin. I, 6, de nat. deorum I, 25 etc.). Er setzte so diejenige Art von Freiheit, die er dem 140
menschlichen Willen zuschreibt, gewissermassen schon in die Atome hinein.

Die Bewegung der Atome ist nicht von dem Gedanken des Zweckes geleitet. Die Empedokleische Ansicht (Arist. Phys. II, 8, de part. anim. I, 1) unter den vielen zufälligen Naturgebilden, die zunächst entstanden, seien einzelne lebensfähige gewesen, und diese hätten sich erhalten, während die übrigen untergingen, wird vom Epikureismus wieder aufgenommen. Lucretius sagt (de rerum nat. I, 1020 ff.):

Nam certe neque consilio primordia rerum
Ordine se quaeque atque sagaci mente locarunt,

Nec quos quaeque darent motus pepigere profecto:
Sed quia multa modis multis mutata per omne
Ex infinito vexantur percita plagis
Omne genus motus et coetus experiundo,
Tandem deveniunt in tales dispositurss,
Qualibus haec rebus consistit summa creata.

Auch Epikur selbst weist ausdrücklich die Annahme göttlicher Leitung ab. Diog. L. X, 76 f.: Man muss nicht meinen, die Bewegungen der Gestirne, ihr Auf- und Untergang, ihre Verfinsterungen und Aehnliches werde durch irgend ein Wesen gewirkt und geordnet oder sei einmal von einem Wesen geordnet worden, welches zugleich die volle Glückseligkeit und Unvergänglichkeit besitze; denn Arbeiten und Sorgen, Zorn und Gunst stimmen nicht mit der Glückseligkeit und Selbstgenügsamkeit zusammen.

Eine Welt (*κόσμος*) ist (nach Epic. bei Diog. L. X, 88) *περιοχή τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου.* Solcher Welten giebt es unendlich viele; sie sind geworden und vergänglich (ebend. 88, 89).

Die wirkliche Grösse der Sonne und der übrigen Gestirne ist der scheinbaren gleich; denn ginge durch die Entfernung die (wirkliche) Grösse (anscheinend) verloren, so müsste das Gleiche auch von dem Glanze gelten, der sich doch augenscheinlich erhält.

Die Götter (des Volksglaubens) haben Existenz als unvergängliche und selige Wesen. Wir haben von ihnen eine deutliche Erkenntniss, indem sie öfters den Menschen erscheinen und hiervon Vorstellungsbilder (*προλήψεις*) zurückbleiben. Die Meinungen der Menge über die Götter aber sind falsche Annahmen (*ὑπολήψεις ψευδεῖς*), da sie vieles enthalten, was mit der Unvergänglichkeit und Seligkeit unvereinbar ist (Epic. bei Diog. L. X, 123 f.; Cic. de nat. deorum I, 18 f.). Die Götter sind aus den feinsten Atomen gebildet und wohnen in den leeren Räumen zwischen den Welten (Cic. de nat. deorum II, 23; de div. II, 17; Lucret. I, 59; III, 18 ff.; V, 147 ff.). Nicht Furcht vor ihnen, sondern die Bewunderung ihrer Vortrefflichkeit ist für den Weisen das Motiv ihrer Verehrung.

Die Seele ist nach Epikur (bei Diog. L. X, 63) *σῶμα λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον.* Sie ist am ähnlichsten der Luft; ihre Atome sind von den Feueratomen sehr verschieden; doch ist in ihr etwas von der warmen Substanz der luftartigen beigemischt. Im Tode zerstreuen sich ihre Atome (Epic. bei Diog. L. X, 64 f.; Lucr. III, 418 ff.). Nach der Auflösung in die Atome besteht keine Empfindung mehr; der Tod ist *στέρησις αἰσθήσεως.* Wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr da, und so lange wir sind, ist der Tod nicht da, so dass der Tod uns nichts angeht (*ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς*, Epic. bei Diog. L. X, 124 ff.; Lucret. III, 842 ff.). Unkörperlich ist nur das Leere, das nichts wirken kann, also nicht die Seele, die bestimmte Wirkungen übt (Epic. bei Diog. L. X, 67).

141 Die Lehre von den materiellen Ausflüssen der Dinge und den Bildern (*εἴδωλα*), welche die Wahrnehmungen vermitteln sollen, theilt Epikur mit Demokrit. Diese Bilder, Typen (*τύποι*), von der Oberfläche der Dinge ausgehend, nehmen ihren Weg durch die zwischenliegende Luft hin zu unserer Sehkraft oder unserm Verstande (*εἰς τὴν ὄψιν ἢ τὴν διάνοιαν*). Diog. L. X, 46—49; Epicuri fragm. libr. II. et XI. de natura (ed. Orelli) lib. II; Lucret. IV, 33 ff.

Ein Schicksal (*εἱμαρμένη*) giebt es nicht. Was bei uns steht, ist keiner fremden Gewalt unterworfen (*τὸ παρ' ἡμῖν ἀδέσποτον*), und an unsere freie Selbst-

bestimmung knüpft sich das Lob und der Tadel (Epic. bei Diog. L. X, 133, vgl. Cic. Acad. II, 30; de fato 10, 21; de nat. deorum I, 25).

§ 59. Die Epikureische Ethik ruht auf der Cyrenaischen. Das höchste Gut ist die Glückseligkeit. Epikur setzt dieselbe in die Lust; denn auf diese gehe das natürliche Streben eines jeden Wesens. Die Lust knüpft sich theils an die Bewegung, theils an die Ruhe. Die Lust in der Bewegung ist die einzige, welche die Cyrenaiker anerkannten; dieser Lust aber bedarf es nach Epikur nur dann, wenn ihr Mangel uns Pein macht. Die Lust in der Ruhe ist die Freiheit vom Schmerz. Lust und Schmerz sind ferner theils geistig, theils körperlich. Nicht die körperlichen Empfindungen, wie die Cyrenaiker meinten, sondern die geistigen sind die mächtigeren; denn jene sind auf den Moment beschränkt, diese aber haben auch Beziehung auf die Vergangenheit und Zukunft, indem durch Erinnerung und Hoffnung die Lust des Augenblicks sich verstärkt. Von den Begierden sind einige natürlich und nothwendig, andere zwar natürlich aber nicht nothwendig, andere endlich weder natürlich, noch nothwendig. Nicht jede Lust ist zu erstreben und nicht jeder Schmerz zu fliehen; denn das, wodurch eine gewisse Lust bewirkt wird, hat oft Schmerzen zur Folge, die grösser sind als jene Lust, oder raubt manche andere Lust, und das, wodurch ein gewisser Schmerz bewirkt wird, beugt oft anderen grösseren Schmerzen vor oder hat eine Lust zur Folge, die grösser ist, als jener Schmerz. Bei einer jeden in Frage kommenden Handlung oder Unterlassung ist das Maass der Lust, die voraussichtlich theils unmittelbar, theils mittelbar daraus folgen wird, gegen das Maass der theils unmittelbar, theils mittelbar daran geknüpften Schmerzen abzuwägen, und nach dem Uebergewicht von Lust oder Schmerz die Entscheidung zu treffen. Die richtige Einsicht, die in dieser Abwägung sich bethätigt, ist die Cardinaltugend. Aus ihr fliessen die übrigen Tugenden her. Der Tugendhafte ist nicht der, welcher Lust hat, als solcher, sondern der, welcher richtig zu verfahren weiss in dem Streben nach Lust; da aber die Erlangung des höchstmöglichen Maasses von Lust bei dem möglichst geringen Maasse von Schmerzen durch das richtige Verhalten und dieses durch die richtige Einsicht bedingt ist, so folgt, dass nur der Tugendhafte jenes Ziel zu erreichen vermag; der Tugendhafte aber erreicht dasselbe gewiss. Die Tugend ist somit der einzig mögliche, aber auch der durchaus sichere Weg zur Glückseligkeit. Der Weise, der als solcher die 142
Tugend besitzt, ist demnach stets der Glückseligkeit theilhaftig. Die Zeitdauer der Existenz begründet keinen Unterschied in dem Maasse der Glückseligkeit.

Ueber die Epikureische Moral handeln speciell des Contures (Paris 1685, vermehrt von Rondel, Haag 1686), Batteux (Paris 1758), E. Platner (über die stoische und Epikureische Erklärung vom Ursprung des Vergnügens, in: Neue Bibl. der schönen Wiss., Bd. 19).

Epikurs eigene Aeusserungen über die ethischen Principien finden wir namentlich bei Diog. L. im X. Buche, insbesondere in einem daselbst (122—135) aufbewahrten Briefe an den Menoekeus. Schärfe der Begriffsbestimmung und Strenge der Deduction erscheint dabei eben nicht als die Kunst des Epikur; seine Rede giebt in loser Aneinanderreihung die Vorstellungen, wie sie sich ihm zunächst darbieten, mit der ganzen Unbestimmtheit, die ihnen in dieser Unmittelbarkeit anhaftet. Epikur bemüht sich nicht um eine genaue und systematische Erörterung; es ist ihm nur um Vorschriften von leichter praktischer Anwendbarkeit zu thun. Das Lustprincip taucht im Verfolg des Vortrags auf; Epikur sagt (X, 128): *ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν*, und zur Begründung fügt er bei (X, 129): wir erkennen in der Lust das erste und unserer Natur gemässe Gut (*ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν*), sie ist uns der Anfang jedes Strebens und Meidens und auf sie läuft unser Thun hinaus, indem wir nach der Empfindung als dem Kanon jegliches Gut beurtheilen. Aber dieser Satz tritt erst auf, nachdem vorher schon viele Verhaltungsregeln gegeben, von den Arten der Begierden gehandelt, über Lust und Schmerzlosigkeit geredet, und insbesondere auch (X, 128) das Princip des Strebens und Meidens bestimmt worden war als Gesundheit und Gemüthsruhe (*ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία*) mit dem begründenden Zusatze: *ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστὶ τέλος*. Was unter *ἡδονή* zu verstehen sei, sagt Epikur in der Form einer Definition überhaupt nicht, und seine Aussagen über das Verhältniss der positiven Lust zur Schmerzlosigkeit leiden an grosser Unbestimmtheit. In jenem Briefe folgt nach einer Mahnung, in jedem Lebensalter zu philosophiren, um die Furcht zu vertreiben und die Glückseligkeit (*τὴν εὐδαιμονίαν*) zu erlangen (X, 122), zunächst (123—127) eine Belehrung über die Götter und über den Tod, dann (127) eine Eintheilung der Begierden (*ἐπιθυμίαι*). Von diesen seien nämlich die einen natürliche (*φυσικαί*), die anderen eitle (*κεναί*); von den natürlichen seien die einen nothwendige (*ἀναγκαῖαι*), die anderen nicht nothwendige (*φυσικαὶ μόνον*); diejenigen, welche natürlich und nothwendig sind, sind theils zur Glückseligkeit (*πρὸς εὐδαιμονίαν*, deren Begriff hier offenbar ein engerer ist, als vorhin), theils zur Ungetrübtheit des Körperzustandes (*πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν*), theils zum Leben selbst (*πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν*) nothwendig. (Daneben findet sich die einfache, von Cicero de fin. II, c. 9 in formeller Hinsicht hart, jedoch mit Unrecht, getadelte Coordination dreier Arten von Begierden bei Diog. L. X, 149: *αἱ μὲν φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι*, was näher dahin erklärt wird, die erste Classe gehe auf die Aufhebung von Leiden, die zweite auf Variation der Lust, die dritte auf Befriedigung von Eitelkeit, Ehrgeiz, überhaupt von leeren Einbildungen.) Die rechte Erwägung dieses Unterschiedes, meint Epikur (bei Diog. L. X, 128), führe zum richtigen Verhalten im Leben, zur Gesundheit und Gemüthsruhe, somit zum *μακαρίως ζῆν*. Denn, fährt er fort, um desswillen thun wir alles, um weder körperlich, noch geistig zu leiden (*ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν*). Der Lust (*ἡδονῆ*) bedürfen wir dann, wenn ihr Nichtvorhandensein uns Schmerz bereitet, andernfalls nicht. Die Lust ist also (X, 128) Ausgangs- und Zielpunct der Glückseligkeit. (Wie freilich die beiden Sätze zusammenstimmen, die Lust sei Prin-
143 cip, und, wir bedürfen derselben nur dann, wenn ihr Mangel uns quält, oder wie gar der eine die Folge des andern sein soll, ist schwer zu sagen; denn wenn wir wirklich alles nur um der Schmerzlosigkeit willen thun und auch der Lust nur insofern bedürfen, als ihr Mangel uns quälen würde, so ist die Lust offenbar nicht

Zweck, sondern Mittel.) Nach der kurzen (oben angegebenen) Begründung des Lustprincips (X, 129) wendet sich dann Epikur sofort zu der Abweisung des Missverständnisses, als ob jede sich darbietende Lust zu erstreben sei. Er giebt zu, dass jede Lust ohne Unterschied etwas Naturgemässes und daher Gutes sei, und jeder Schmerz etwas Uebles, fordert aber, dass unser Verhalten sich auf die Abmessung (*συμμέτρησις*) gründe, die auch die Folgen mit in Rechnung ziehe, so dass, wenn sich im Ganzen ein Ueberschuss von Lust herausstellt, ein Streben, bei einem Ueberschuss von Schmerz aber ein Abweisen sich ziemt. Auf dieses Princip gestützt, empfiehlt nun Epikur ganz besonders die Genügsamkeit, die Gewöhnung an eine einfache Lebensweise, die Fernhaltung von kostspieligen und schwelgerischen Genüssen oder doch die seltene Hingabe an dieselben, damit die Gesundheit bewahrt und der Reiz des Genusses immer frisch bleibe, und kommt, um diesen Mahnungen Nachdruck zu geben, auf den Satz zurück, das eigentliche Ziel liege in der körperlichen und geistigen Leidenlosigkeit (*μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν*). In der rechten *συμμέτρησις* liegt das Wesen der *φρόνησις*, welche das Höchste der Philosophie und die Quelle aller anderen Tugenden ist (X, 132). Man kann nicht angenehm (*ἡδέως*) leben, ohne einsichtig und wohlanständig und gerecht (*φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως*) zu leben, und umgekehrt dies nicht, ohne dass ein angenehmes Leben die Folge ist; die Tugenden sind mit der Lust untrennbar zusammengewachsen (*συμπεφύκασιν αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως*, X, 132). Epikur schliesst jenen Brief mit einer Schilderung des glückseligen Lebens des Weisen, der von den Göttern die richtige und fromme Meinung hege, den Tod nicht fürchte, über die natürlichen Güter die richtige Einsicht habe, das Geschick als nicht vorhanden erkenne, über die Zufälligkeiten des Lebens aber durch seine Einsicht erhaben sei, indem er es für besser erachte, bei verständiger Ueberlegung im einzelnen Falle den Erfolg zu verfehlen, als mit Unverstand Glück zu haben (*κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν, ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν*), mit Einem Wort, der wie ein Gott unter den Menschen lebe im Genuss unsterblicher Güter (X, 133—135).

Epikur unterscheidet (bei Diog. L. X, 136 zwei Arten der Lust: die Lust in der Ruhe, *καταστηματικὴ ἡδονή* (stabilitas voluptatis, Cic. de fin. II, c. 3), und die Lust in der Bewegung, *ἡ κατὰ κίνησιν ἡδονή* (voluptas in motu, Cic. a. a. O.); er bestimmt jene näher als *ἀταραξία καὶ ἀπονία*, diese als *χαρὰ καὶ εὐφροσύνη*. Der Begriff der *καταστηματικὴ ἡδονὴ* schwankt zwischen dem der Befriedigung, die momentan aus der Befreiung von einem gewissen Schmerz geschöpft wird, und dem der blossen Schmerzlosigkeit. Dieses Schwanken ist um so übler, da die Bedeutung Schmerzlosigkeit dem allgemeinen Sprachgebrauch nach an *ἡδονή* (und ebenso auch an voluptas und Lust) sich nicht knüpft, so dass Cicero (de fin. II, c. 2 ff.) nicht ohne Recht scharfen Tadel über die Epikureische Nachlässigkeit und Unklarheit im Gebrauche dieses Wortes verhängt. Doch scheint auch die Ciceronische Darstellung nicht ganz von Missverständnissen frei zu sein, wie es denn insbesondere nur als eine ungenaue Auffassung betrachtet werden kann, wenn Cicero meint, Epikur finde in der Schmerzlosigkeit als solcher die höchste Lust (de fin. I, c. 11; II, c. 3 ff.); Epikur selbst (bei Diog. L. X, 141) erklärt nur die völlige Austilgung des Schmerzes mit der höchsten Steigerung der Lust für untrennbar verbunden (wobei freilich das Genauere gewesen wäre, dass diese letztere stets jene, aber nicht umgekehrt auch jene immer diese involvire).

Cicero scheint anzunehmen (de fin. I, c. 7; c. 17; II, c. 30), Epikur habe gelehrt, alle psychische Lust gehe durch Erinnerung an frühere leibliche Lust und Hoffnung auf zukünftige aus der leiblichen hervor. Wir können diese Lehre bei 144

Epikur selbst nicht nachweisen, und es ist sehr möglich, dass dabei ein Missverständniss obwaltet. Erinnerung und Hoffnung ist allerdings nach Epikur der Grund des höheren Werthes der psychischen Lust, aber schwerlich der einzige Entstehungsgrund derselben. Richtig ist nur, dass alle psychische Lust irgendwie aus der sinnlichen herstamme. In einem Briefe bei Diog. L. X, 22 erklärt Epikur von sich selbst, dass seine Körperschmerzen ihm reichlich aufgewogen werden durch die Freude, welche ihm die Erinnerung an seine philosophischen Entdeckungen gewähre.

Der Ausspruch, den Epikur in der Schrift *περὶ τέλους* gethan haben soll (nach Diog. L. X, 6), er wisse nicht, was er unter dem *ἀγαθόν* sich denken solle, wenn er die sinnlichen Lüste wegnehme (*ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' ἀφροδισίων καὶ τὰς δι' ἀκροαμάτων καὶ τὰς διὰ μορφῆς*), kann von ihm nicht nur dann gethan worden sein, wenn ihm die Genüsse der genannten Art die einzigen waren, sondern auch dann, wenn sie ihm die nothwendige Basis aller übrigen bildeten, so dass mit ihnen zugleich alle anderen hinwegfallen würden. Jedoch darf bei der letzteren Deutung *ἀφαιρεῖν* nicht im Aristotelischen Sinne verstanden, d. h. nicht auf blosse Abstraction bezogen werden, sondern auf einen (freilich nur in Gedanken vollzogenen) Versuch der realen Hinwegnahme. In welcher Art aber durch die sinnlichen Lüste die geistigen bedingt seien, bleibt dabei unbestimmt.

Ausdrücklich erklärt Epikur, dass keine Art von Lust an sich selbst zu verwerfen sei, wohl aber manche Lust um der Folgen willen zu meiden (bei Diog. L. X, 141, vgl. 142). Der Begriff eines an die Qualität der Lust geknüpften Werthunterschiedes, wonach die eine als edel, die andere als minder edel oder unedel zu bezeichnen wäre, findet im Epikureischen Systeme keinen Raum. Hiermit hängt zusammen, dass der Begriff der Ehre nach der Epikureischen Theorie unerklärbar bleibt und in der Epikureischen Praxis nach Möglichkeit hintangestellt wird. An diesen Mangel knüpfen sich die gewichtigsten und vernichtendsten Einwürfe des Cicero (de fin. II) gegen den Epikureismus. Eben darum aber fand das System die weiteste Verbreitung zu der Zeit, als Genusssucht und Despotismus das antike Ehrgefühl gebrochen hatte.

Principiell ist die Epikureische Ethik ein System des Egoismus; denn der eigene Vortheil, der auf die eigene Lust hinausläuft, soll überall massgebend sein. Auch die Freundschaft wurde nach diesem Princip erklärt. Sie sei, lehrt Epikur, für den Menschen das beste Sicherungsmittel jeglichen Lebensgenusses. Hiermit verknüpften (nach Cic. de fin. I, c. 20) Epikureer noch zwei andere Erklärungsgründe der Freundschaft, indem sie theils behaupteten, die Anknüpfung der Freundschaft beruhe zwar auf dem Gedanken des Nutzens, im Fortgange des freundschaftlichen Verkehrs aber stelle sich ein uneigennütziges Wohlwollen ein, theils, es bestehe ein Bündniss unter den Weisen, den Freund ebensosehr zu lieben, wie sich selbst. Dem Epikur selbst gehört der Ausspruch an (bei Plutarch in der Schrift: Non posse suaviter vivi sec. Epicurum 15, 4): *τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιον τοῦ πάσχειν*. Durch das grosse Gewicht aber, welches in der Theorie und im wirklichen Zusammenleben auf die Freundschaft gelegt wurde (wie es so nur nach Auflösung des engen Bandes möglich war, welches früher jeden einzelnen Bürger an die Staatsgemeinschaft geknüpft hatte) hat der Epikureismus sich um die Milderung antiker Härte und Exclusivität und um die Pflege der geselligen Tugenden der Umgänglichkeit, Verträglichkeit, Freundlichkeit, Milde, Wohlthätigkeit und Dankbarkeit ein nicht zu unterschätzendes Verdienst erworben.

Vergleichen wir die Epikureische Lehre mit der Cyrenaischen, so zeigen sich neben der Uebereinstimmung in dem Allgemeinen, der Annahme des Lust-

princips, hauptsächlich zwei Unterschiede (von denen Diog. L. X, 136 und 137 handelt). Die Cyrenaiker statuiren nur die positive Lust, die an die sanfte Bewegung (λεία κίνησις) geknüpft ist, Epikur dagegen sowohl diese als auch die negative, an die Ruhe geknüpfte (καταστηματικὴ ἡδονή). Ferner erklären die Cyrenaiker die 145
körperlichen Leiden für die schlimmeren, Epikur aber die psychischen, weil die Seele auch von Vergangenem und Zukünftigem leide, und ebenso erscheint jenen die körperliche Lust, diesem die psychische als die grössere. Die ethischen Lehren der Hauptvertreter der Cyrenaischen Richtung nach Aristippus sind sämmtlich in die Epikureische Doctrin eingegangen, da Epikur mit Theodorus statt der einzelnen Lust den Gesammtzustand als Ziel setzt, mit Hegesias auf die Abwehr des Leidens das Hauptgewicht legt, mit Annikeris die eifrige Pflege der Freundschaft dem Weisen anempfiehlt.

Die wissenschaftliche Berechtigung des Epikureismus überhaupt liegt in dem Streben nach Objectivität der Erkenntniss vermöge strenger (wenn schon nicht überall vollständig erreichter) Ausschliessung mythischer Auffassungsweisen. Der Mangel desselben liegt in der Beschränkung auf die elementarsten und niedrigsten Sphären, welche allein nach dem damaligen Stande der wissenschaftlichen Forschung einer auch nur anscheinend strengen und von poetischen oder halbpoetischen Formen freien Erkenntniss zugänglich waren, und in der Wegerklärung dessen, was sich nach den dürftigen Voraussetzungen noch nicht wahrhaft wissenschaftlich erklären liess. Die Unentschiedenheit des Kampfes zwischen dem Epikureismus und den ideelleren Richtungen und das Aufkommen des Skepticismus und des Eklekticismus braucht nicht aus einer Erlahmung des Interesses am Wissen erklärt zu werden, sondern war (wie Aehnliches in gewissem Sinne auch heute wieder der Fall ist) die natürliche Folge der Vertheilung verschiedenartiger Vorzüge und Mängel an diese verschiedenen Richtungen: die ideellen Richtungen opferten (und opfern grossentheils noch heute) einer unbewusst poetischen oder doch halbpoetischen Erfassung der höchsten Erkenntnissobjecte in manchem Betracht die wissenschaftliche Reinheit und Strenge der Form, der Epikureismus aber (wie überhaupt die exclusiv realistischen Systeme) dem Streben nach voller Klarheit und Begreiflichkeit auf Grund des Princips eines strengen naturgesetzlichen Causalzusammenhangs grossentheils die Anerkennung der Existenz und der Bedeutung der in dieser strengen Form zur Zeit nicht erkennbaren Objecte.

§ 60. An die Production der grossen philosophischen Systeme schloss sich nicht nur die aneignende Reproduction und Fortbildung in den Schulen, sondern auch eine kritische Durcharbeitung an, welche theils zu Umgestaltungen und Verschmelzungen, theils zum Zweifel an ihnen allen und an der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt, d. h. zum Eklekticismus und Skepticismus führte.

Es sind nacheinander drei skeptische Schulen oder Gruppen von Philosophen hervorgetreten: 1) Pyrrho aus Elis (zur Zeit Alexanders des Grossen) und seine frühesten Anhänger, 2) die sogenannte mittlere Akademie oder die zweite und dritte akademische Schule, 3) die späteren Skeptiker seit Aenesidemus, welche wiederum an Pyrrho anknüpften. Der Skepticismus der mittleren Akademie, hervorgegangen aus der Platonischen Dialektik, ist minder

radical, als der der Pyrrhoneer, sofern er sich vorwiegend gegen eine bestimmte Richtung, nämlich gegen den Dogmatismus der Stoiker, kehrt, und nicht schlechthin jede Erkenntniss aufhebt, mindestens aber Wahrscheinlichkeit und verschiedene Grade derselben als erreichbar anerkennt.

Von den früheren Skeptikern, welche behaupteten, dass von je zwei einander widersprechenden Sätzen der eine um nichts mehr wahr sei, als der andere, und durch Enthaltung vom Urtheil Ge-
146 müthsruhe zu erlangen suchten, und alles ausser der Tugend für gleichgültig erachteten, ist ausser Pyrrho besonders Timon aus Phlius, der Sillograph, zu erwähnen, von den späteren ausser Aenesidemus, der auf Pyrrho zurückgeht, zehn skeptische Tropen aufstellt und durch den Skepticismus den Herakliteismus begründen will, besonders Agrippa, der die zehn Tropen auf fünf reducirt, Favorinus, der zwischen akademischer und Pyrrhonischer Skepsis zu schwanken scheint, Sextus, der der empirischen Schule der Aerzte angehört, und die noch erhaltenen Schriften: Pyrrhoneische Skizzen, und: Gegen die Dogmatiker, verfasst hat.

Ueber Pyrrho's Skepticismus handeln: Joh. Arrhenius (Ups. 1708), G. Ploucquet (Tüb. 1758), Kindervater (an P. doctr. omnis tollatur virtus, Leipz. 1789), J. G. Münch (de notione atque indole scepticismi, nominatim Pyrrhonismi, Altd. 1796), R. Brodersen (de philos. Pyrrhonis, Kiel 1819), J. R. Thorbecke (quid inter academ. et scept. interf., Lugd. Bat. 1821); über Timo Jos. F. Langheinrich (diss. tres de Timone sillographo, acc. ejusdem fragmenta, Lips. 1720—24) und in neuerer Zeit Wachsmuth (de Timone Phliasio ceterisque sillographis Graecis, Lips. 1859); vgl. über die Sillen bei den Griechen überhaupt Franz Anton Wölke (Warschau 1820) und Friedr. Paul (Berlin 1821). Fragmente des Timon finden sich auch in der von F. Jacobs aus dem Palatinischen Codex herausgegebenen Anthologie (Leipz. 1813 — 17).

Die Litteratur, welche die mittlere Akademie betrifft, s. oben zu § 44, S. 119.

Die Ausgaben der beiden Schriften des Sextus Empiricus (Pyrrhon. institut. libr. III und: contra mathematicos libri XI) s. oben zu § 7, Seite 21. Vgl. L. Kayser, über Sextus Empir. Schrift *πρὸς λογικούς*, in: Rhein. Mus. f. Ph., N. F., Jahrg. VII, 1850, S. 161—190.

Vgl. Tafel, Geschichte des Skepticismus, Tübingen 1834.

Pyrrho von Elis soll (nach Diog. L. IX, 61) ein Schüler des Bryso, eines Schülers des Stilpo (der die Megarensische Lehre mit der cynischen verschmolzen hatte), gewesen sein; doch ist diese Angabe wahrscheinlich falsch; Pyrrho war älter, als Bryso. Er scheint viel auf die Lehren des Demokrit gegeben, die meisten anderen Philosophen aber als Sophisten gehasst zu haben (Diog. L. IX, 67 und 69). Den Demokriteer Anaxarchus, der im Gefolge Alexanders des Grossen war, begleitete er auf den Feldzügen bis nach Indien hin. Er gelangte zu der Ansicht, nichts sei schön oder hässlich, gerecht oder ungerecht in Wirklichkeit (*τῇ ἀληθείᾳ*, Diog. L. IX, 61, wofür *φύσει* ebend. 101 und Sext. Empir. adv. Math. XI, 140); an sich sei ein jedes ebensosehr und ebensowenig (*οὐδὲν μᾶλλον*) das eine, wie das andere; alles beruhe nur auf menschlicher Satzung und Sitte. Demgemäss lehrte Pyrrho,

die Dinge seien unserer Erkenntniss unzugänglich oder unerfassbar (ἀκαταληψία), und unsere Aufgabe sei es, uns des Urtheils zu enthalten (ἐποχή). Alles Aeussere im menschlichen Leben ist ein Gleichgültiges (ἀδιάφορον); dem Weisen geziemt es, was ihn auch treffen möge, stets die volle Gemüthsruhe zu bewahren und sich in seinem Gleichmuth nicht stören zu lassen (ἀταραξία). Diog. L. IX, 61, 62, 66—68; vgl. Cic. de fin. II, c. 13; III, c. 3 und 4, IV, c. 16: Pyrrho, qui virtute constituta, nihil omnino quod appetendum sit, relinquat. Die Pyrrhoneer wurden (nach Diog. L. IX, 69) ἀπορητικοί und σκεπτικοί und ἐφεκτικοί und ζητητικοί genannt. Pyrrho selbst hat seine Ansichten nur mündlich entwickelt (Diog. L. prooem. 16; IX, 102), so dass leicht sein Name typisch werden und ihm selbst vieles von Späteren zugeschrieben werden konnte, was nur der Schule angehört. Am wenigsten getrübt sind die Berichte, welche auf die Schriften seines Schülers Timo zurückgehen.

Als unmittelbare Schüler des Pyrrho werden (von Diog. L. IX, 67 und 69) Philo von Athen, Nausiphanes von Teos, der Demokriteer, welcher später ein Lehrer des Epikur war, und Andere, besonders aber Timo aus Phlius genannt. Timo (geb. um 325, gest. um 235 v. Chr.) hat Spottgedichte, Σίλλοι, in drei Büchern verfasst, worin er die griechischen Philosophen, sofern sie nicht der 147
Skepsis huldigen, als Sophisten behandelt und geisselt, freilich auch, um Autoritäten für seine eigene Richtung zu haben, manchem der älteren Philosophen den Skepticismus octroyirt. Nach der Angabe des Aristokles (bei Euseb. Praepar. evang. XIV, 18) scheint Timo die skeptische Lehre nach folgender Disposition entwickelt zu haben: wer die Glückseligkeit erlangen wolle, müsse auf ein Dreifaches hinblicken: 1) wie die Dinge seien, 2) wie wir zu denselben uns zu verhalten haben, 3) was für ein (theoretischer und praktischer) Erfolg aus diesem Verhalten herfliesse. Die Dinge sind ohne feste Unterschiede, unbeständig und unbeurtheilbar. Wir dürfen weder unserm Wahrnehmen, noch unserm Vorstellen trauen, da beides in Folge der Unbeständigkeit der Dinge weder wahr noch falsch ist. Wir gelangen, wenn wir uns so verhalten, zuerst zur Nichtentscheidung (Nichtaussage) oder Freiheit von jeder theoretischen Befangenheit (ἀφασία), dann zur Unerschütterlichkeit des Gemüthes (ἀταραξία). Die ἀταραξία folgt wie ein Schatten (σκιᾶς τρόπον) der ἐποχή (Diog. L. IX, 107). Die Erscheinung soll zwar nicht bezweifelt werden, wohl aber das Sein. Timon sagt (nach Diog. L. IX, 105): τὸ μὲν ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δὲ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ. Das οὐδὲν μᾶλλον erklärte Timon in der Schrift Πύθων (nach Diog. L. IX, 76) als μηδὲν ὁρίζειν oder ἀπροσθετεῖν (sich jeder Bestimmung und Zustimmung enthalten). Für jeden Satz und sein contradictorisches Gegentheil zeigen sich die Gründe gleich kräftig (ἰσοσθένεια τῶν λόγων). Ein anderer Ausdruck für die skeptische Zurückhaltung des Urtheils ist ἀῤῥεψία (ebend. 74). Das οὐδὲν μᾶλλον wollen die Skeptiker nicht im positiven Sinne gebrauchen, so dass wirkliche Gleichheit behauptet würde, sondern nur im aufhebenden Sinne (οὐ θετικῶς, ἀλλ' ἀναιρετικῶς), wie wenn gesagt werde: οὐ μᾶλλον ἡ Σκύλλα γέγονεν, ἢ ἡ Χίμαιρα (ebend. 75). Alle diese Grundsätze sollen, nachdem sie zunächst auf die Behauptungen der Dogmatiker Anwendung gefunden haben, zuletzt auch auf sich selbst angewandt werden, damit schliesslich auch nicht einmal sie selbst mehr als feste Behauptungen stehen bleiben; wie jedem andern λόγος ein widersprechender λόγος gegenüberliegt, so auch ihnen (ebend. 76, wie es scheint, auch nach Timon), wodurch freilich der Skepticismus, indem er sich auf die äusserste Spitze treiben will, schliesslich sich selbst aufhebt. Zudem können die Skeptiker nicht umhin, indem sie gegen die Kraft der logischen Formen streiten, sich doch bei dieser Bestreitung eben dieser Formen zu bedienen und ihnen hierdurch thatsächlich die bestrittene Kraft wieder zuzugestehen (wofern nicht vom skeptischen Standpuncte aus der Ge-

brauch derselben für einen bloss hypothetischen erklärt wird, der nur zeigen solle, dass, wenn sie gelten, sie sich auch gegen sich selbst kehren lassen und dadurch aufheben).

Den Unterschied zwischen der mittleren Akademie (s. oben § 44) und der Pyrrhoneischen Skepsis pflegen die späteren Skeptiker, die sich selbst Pyrrhoneer nennen, so zu bestimmen, die Akademiker aus der Schule des Arcesilas und Karneades hätten das Eine zu wissen behauptet, dass nichts wissbar sei, die Pyrrhoneer aber höben auch diese Eine vermeintliche Gewissheit auf (Sextus Empiricus hypotyp. Pyrrhon. I, 3, 226, 233; vgl. Gell. N. A. XI, 5, 8). Diese Aufstellung ist aber hinsichtlich der Akademiker unrichtig; denn auch Arcesilas (nach Cic. Acad. post. I, 12, 45) und Carneades (nach Cic. Acad. pri. II, 9, 28) schrieben den skeptischen Sätzen nicht volle Gewissheit zu. Richtig ist nur das Allgemeine, dass der akademische Skepticismus weniger radical war, als der der Pyrrhoneer, dies aber nicht in dem angegebenen Sinne, sondern darum, weil er eine Theorie der Wahrscheinlichkeit zuliess (gegen welche Sext. Emp. adv. Math. VII, 435 ff. polemisirt) und, was den Arcesilas betrifft, wohl auch darum, weil dieser (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 234 und Anderen) die negative Kritik nur zur Vorbereitung auf die Mittheilung der Lehren Plato's geübt haben soll (wenn anders diese Angabe genau zutrifft). Ausserdem bestand ein durchgreifender Unterschied zwischen den Akademikern und den Pyrrhoneischen Skeptikern in der Ethik, indem nur diese und nicht die Akademiker in der Ataraxie das oberste Ziel fanden.

Nachdem die Akademie sich (seit Philo dem Larissäer und Antiochus dem Askaloniten) einem eklektischen Dogmatismus zugewandt hatte, wurde die Pyrrho-
148 neische Skepsis besonders durch Aenesidemus erneuert. Aenesidemus aus Knossus lehrte in Alexandrien, wie es scheint, gegen das Ende des ersten Jahrhunderts vor Chr. oder um den Anfang des ersten Jahrh. nach Chr. Er schrieb *Πυῤῥωνείων λόγων ὀκτὼ βιβλία* (Diog. L. IX, 116), aus welchen Photius (Bibl. cod. 212) einen noch vorhandenen, jedoch sehr kurzen Auszug gemacht hat. Sein Standpunkt ist nicht der rein skeptische, da er durch die Skepsis die Heraklitische Philosophie zu begründen beabsichtigte. Er wollte (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 210) erst zeigen: *τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι*, um dadurch der Lehre Bahn zu brechen: *τἀναντία περὶ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν*. Die Skepsis war ihm nicht eine Lehre, sondern eine Anleitung (*ἀγωγή*). Die zehn Weisen (*τρόποι*), den Zweifel zu begründen, welche nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 36 bei den älteren Skeptikern (*παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς*) traditionell sind, scheinen zuerst in seiner Schrift und noch nicht bei Timo sich vorgefunden zu haben; Sextus rechnet die jüngern Skeptiker erst von Agrippa an. Diese zehn Tropen (die auch als zehn *λόγοι* oder *τόποι* bezeichnet werden) sind (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 36 ff.; Diog. L. IX, 79 ff.) im Einzelnen folgende. Der erste ist entnommen von der Verschiedenheit der beseelten Wesen überhaupt, welche eine Verschiedenheit der Auffassung der nämlichen Objecte zur Folge habe, ohne dass sich entscheiden lasse, welche dieser Auffassungen und ob überhaupt irgend eine die wahre sei, der zweite von der Verschiedenheit der Menschen unter einander, woran die gleiche Folge sich knüpfe, der dritte von der verschiedenen Structur der Sinneswerkzeuge, der vierte von der Verschiedenheit unserer Zustände, der fünfte von der Verschiedenheit der Lagen und Entfernungen und Orte, der sechste von dem Vermischtsein des wahrzunehmenden Objectes mit anderm, der siebente von der Verschiedenheit der Erscheinung je nach der Art der Zusammenfügung, der achte von der Relativität überhaupt (worauf übrigens nach der richtigen Bemerkung bei Sext. E. hyp. Pyrrh. I, 39, vgl. Gell. XI, 5, 7, alle skeptischen Tropen hinauslaufen), der neunte von der Verschie-

denheit der Auffassung je nach der häufigeren oder selteneren Perception, der zehnte endlich von der Verschiedenheit der Bildung und der Sitten und Gesetze und der mythischen Vorstellungen und philosophischen Annahmen.

Die jüngeren Skeptiker seit Agrippa, zu denen auch Sextus, der empirische oder, wie er selbst (nach hyp. Pyrrh. I, 236 ff., adv. Math. VIII, 327) lieber genannt sein will, methodische Arzt (um 200 nach Chr.) und dessen Schüler Saturninus (Diog. L. IX, 116) gehören, und deren Richtung unter Anderen auch der Grammatiker und Alterthumsforscher Favorinus aus Arelate, der unter Hadrian in Rom und Athen lebte und Lehrer des A. Gellius war, getheilt zu haben scheint, stellten (nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 164 ff., Diog. L. IX, 88 ff.) folgende fünf Tropen auf, um die ἐποχή zu empfehlen: 1) den von der Discrepanz der Ansichten über die nämlichen Objecte zu entnehmenden, 2) den von dem Hinauslaufen auf unendliche Reihen, indem das, was in Frage steht, durch ein anderes, dieses wieder durch ein anderes und so fort in's Unendliche, gesichert werden müsste, 3) den von der Relativität, indem das Object je nach der Beschaffenheit des Beurtheilenden und je nach der Beziehung zu anderm, womit es verbunden ist, verschieden erscheint, 4) den von der Willkürlichkeit der Fundamentalsätze, indem die Dogmatiker, um dem regressus in infinitum zu entgehen, von irgend einer Voraussetzung aus, die sie sich ungerechtfertigter Weise zugeben lassen, ihre Beweise führen, 5) den von der Diallele, indem das, worauf der Beweis sich stützen soll, seinerseits der Sicherung durch das zu Beweisende selbst bedarf. Nach Sext. Emp. hyp. Pyrrh. I, 178 f. stellten jüngere Skeptiker auch zwei Tropen auf: nichts kann durch sich selbst gesichert werden, wie aus der Discrepanz der Ansichten über alles Wahrnehmbare und Denkbare hervorgeht, daher auch nichts durch ein anderes, indem dieses selbst keine Sicherheit aus sich hat und, wenn es sie wiederum durch ein anderes gewinnen 149
sollte, wir entweder auf einen regressus in infinitum oder auf eine Diallele geführt werden würden.

Gegen die Möglichkeit der Beweisführung bringt Sextus eine Reihe von Argumenten vor, wovon das bemerkenswertheste dieses ist (hyp. Pyrrh. II, 194 ff.), dass jeder Syllogismus ein Cirkelschluss sei, da der Obersatz, mittelst dessen der Schlusssatz bewiesen werden soll, seinerseits nur durch eine vollständige Induction gesichert werden könne, die den Schlusssatz mitenthalten müsse. (Vgl. Hegel, Log. II, S. 151 ff., Encycl. § 190 f., und die Bemerkungen in meinem System der Logik zu § 101).

Von besonderer Wichtigkeit sind die skeptischen Argumente gegen die Gültigkeit des Begriffs der Ursache, welche Sextus Emp. adv. Math. IX, 207 ff. mittheilt, wie es scheint, nach Aenesidemus. Die Ursache gehört ihrem Begriff nach zu dem Relativen, da sie Ursache von etwas sein muss; das Relative (*πρός τι*) aber hat nicht Existenz (*οὐχ ὑπάρχει*), sondern wird nur hinzugedacht (*ἐπινοεῖται μόνον*). Ferner müsste die Ursache mit dem Bewirkten entweder gleichzeitig sein oder demselben vorangehen oder nachfolgen. Gleichzeitig kann sie nicht sein, weil dann beides sich gleichstände und das Eine um nichts mehr Erzeuger des andern wäre, als dieses Erzeuger von jenem. Vorangehen kann aber die Ursache auch nicht, weil sie gar nicht Ursache ist, so lange nichts da ist, dessen Ursache sie ist. Nachfolgen kann sie endlich gar nicht, da diese Annahme unsinnig wäre und den Narren überlassen werden muss, welche die Dinge umkehren. Noch andere Argumente gegen die Causalität werden vorgebracht; doch ist charakteristisch, dass sich dasjenige nicht findet, welches in der neueren Zeit (seit Hume) am schwersten in's Gewicht gefallen ist, nämlich die Bemerkung, dass sich keine Erkenntnissquelle der Causalität aufzeigen lasse. (Vgl. Zeller, Ph. d. Gr., III, 1. A., S. 474.)

Auch gegen die Gotteslehre, insbesondere die stoische Doctrin von der Vorsehung richteten die späteren Skeptiker nach dem Vorgange besonders des Karneades (Sext. Emp. adv. Math. IX, 137 ff., hyp. Pyrrh. III, 2 ff.) Einwürfe, die hauptsächlich von dem Uebel in der Welt entnommen waren, welches Gott entweder nicht aufheben könne oder wolle, was doch beides seinem Begriff widerstreite. Doch erklärten die Skeptiker, nicht den Götterglauben selbst, sondern nur die Argumente der dogmatistischen Philosophen und deren vermeintliches Wissen bekämpfen zu wollen.

§ 61. Zum Eklekticismus neigt mehr oder minder der gesammte Dogmatismus des späteren Alterthums, insbesondere der Zeit der Verbreitung der griechischen Philosophie in der römischen Welt. Der namhafteste und einflussreichste Vertreter desselben ist Cicero, der in der Erkenntnisslehre sich zu dem Skepticismus der mittleren Akademie bekennt, für die Physik sich nicht interessirt und in der Ethik zwischen der stoischen und peripatetischen Ansicht schwankt.

Die Schule der Sextier, die in Rom um den Anfang der christlichen Zeitrechnung eine kurze Zeit hindurch blühte, scheint eine Mittelstellung zwischen Pythagoreismus, Cynismus und Stoicismus eingenommen zu haben.

Von Abhandlungen, die sich auf die Philosophie des Cicero beziehen, seien hier mit Uebergehung von Specialschriften neben älteren Arbeiten, wie von Jason de Nores (brevis et distincta institutio in Cic. philos. de vita et moribus, Patav. 1597), Ant. Bucher (Ethica Ciceroniana, Hamb. 1610), I. C. Waldin (de philosophia Ciceronis Platonica, Jenae 1753), Chr. Meiners (orat. de philos. Ciceronis,
150 in: verm. philos. Schr., Bd. I, 1775, S. 274 ff.), H. C. F. Hülsemann (de indole philosophica Ciceronis, Lüneb. 1799) und Gedike's Zusammenstellung der auf die Geschichte der Philos. bezüglichen Stellen des Cicero (Berlin 1782, 1808, 1815), die noch mehr zur Charakteristik der Ciceronianischen Auffassung, als zur Geschichte der älteren Philosophie selbst Werth hat, besonders erwähnt:

J. F. Herbart, über die Philosophie des Cicero, gelesen 1811, abgedr. in den Werken, Bd. XII, S. 167—182.

Karl Salom. Zachariae, staatswissenschaftliche Betrachtungen über Cicero's wiedergefundenes Werk vom Staate, Heidelb. 1823.

Raph. Kühner, M. Tullii Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita, Hamburg 1825.

Legeay, M. Tullius Cicero philosophiae historicus, Lugd. Bat. 1846.

Vgl. Krische's Forschungen, Gött. 1840 (s. o. S. 23), ferner Ritter's ausführliche Darstellung der Philosophie des Cicero in seiner Geschichte der Philos. IV, S. 106—176, ferner Monographien, wie: Havestadt, de Cic. primis principiis philosophiae moralis, G.-Pr., Emmerich 1857, A. Desjardins, de scientia civili apud Cic., Beauvais 1857, Burmeister, Cic. als Neu-Akademiker, G.-Pr., Oldenburg 1860, Höfig, Cicero's Ansicht von der Staatsreligion, G.-Pr., Krotoschin 1863.

Von dem Philosophen Sextius handeln: de Burigny (in: Mém. de l'acad. des inscript. XXXI, deutsch in Hissmanns Magazin, Bd. IV, S. 301 ff.), Lasteyrie (sentences de Sextius, Par. 1842) und Meinrad Ott (Charakter und Ursprung der Sprüche

des Philosophen Sextius, G.-Pr., Rottweil 1861, und: die syrischen „auserlesenen Sprüche des Herrn Xistus, Bischofs von Rom“, nicht eine Xistusschrift, sondern eine überarbeitete Sextiusschrift, G.-Pr., Rottweil und Tübingen 1862 und 1863.

Nachdem die Kritik in den sämmtlichen grossen Systemen Unhaltbares aufgezeigt hatte, musste das andauernde Bedürfniss philosophischer Ueberzeugungen entweder zu neuer Systembildung, oder zum Eklekticismus führen, zu dem letzteren aber dann mit Nothwendigkeit, wenn zur Systemgründung die schöpferische Kraft nicht ausreichte, während doch das philosophirende Subject seiner eigenen „Unbefangenheit“, d. h. der Unmittelbarkeit seines natürlichen Wahrheitssinnes, oder seinem gesunden Tacte in der Würdigung philosophischer Sätze ein naives Vertrauen schenkte. Insbesondere musste der Eklekticismus bei denjenigen Eingang finden, die nicht um des Wissens selbst willen, sondern zum Zweck der allgemeinen theoretischen Vorbildung für das praktische Leben und zugleich der Begründung einer vernunftgemässen religiösen und sittlichen Ueberzeugung die Philosophie suchten, und denen daher eine strenge Einheit und ein systematischer Zusammenhang in ihrem philosophischen Denken kein unbedingtes Bedürfniss war. Daher ist das Philosophiren der Römer fast durchgängig ein eklektisches, selbst bei solchen, die sich zu irgend einem einzelnen der hellenischen Systeme bekennen. Insbesondere aber vertritt Cicero den Eklekticismus.

M. Tullius Cicero (3. Januar 106 bis 7. Dec. 43 v. Chr.) hat besonders zu Athen und Rhodus philosophische Studien getrieben. Er hat in seiner Jugend zuerst den Epikureer Phaedrus und den Akademiker Philo gehört und mit dem Stoiker Diodotus (der hernach nebst Tyrannio sein Hausfreund war, Tusc. V, c. 39, Epist. passim) verkehrt, dann den Akademiker Antiochus von Ascalon und den Epikureer Zeno, endlich (in Rhodus) den Stoiker Posidonius gehört. In seinem höheren Alter kehrte Cicero zu der Beschäftigung mit der Philosophie zurück, insbesondere in seinen drei letzten Lebensjahren. Tusc. V, c. 2: philosophiae in sinum quum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi, magna jactati tempestate confugimus.

Cicero selbst giebt (in der Schrift de divinatione, II, 1) ein Verzeichniss seiner philosophischen Schriften. In dem Buche, dass er Hortensius betitelt hat, habe er zum Philosophiren ermahnt, in den Academica die bescheidenste, consequenteste und eleganteste Weise des Philosophirens (nämlich die der mittleren Academie) aufgezeigt, dann in den fünf Büchern de finibus bonorum et malorum das Fundament der Ethik, die Lehre von dem höchsten Gut und Uebel, abgehandelt, denen die fünf Bücher Tusculanarum disputationum gefolgt seien, worin die zur Glückseligkeit nothwendigsten Momente erörtert würden; darauf seien die drei Bücher de natura deorum verfasst worden, woran die begonnene Schrift de divinatione und die noch projectirte de fato sich anschliessen sollten. Den philosophischen Werken seien ferner zuzuzählen die früher verfassten sechs Bücher de republica und die Schriften: Consolatio und de senectute; es seien denselben anzureihen die rhe- 151
torischen Werke: drei Bücher de oratore, denen als viertes Brutus (de claris oratoribus), als fünftes Orator folge.

Die Schrift de rep. hat Cicero in den Jahren 54—52 v. Chr. in sechs Büchern verfasst, wovon ungefähr der dritte Theil auf uns gekommen ist, grösstentheils durch A. Mai aus einem vaticanischen Palimpsest zuerst veröffentlicht (Romae 1822 u. ö.); ein Theil des sechsten Buchs, der Traum des Scipio, ist durch Macrobius aufbehalten worden. Eine Schrift de legibus schloss sich an, um 52 v. Chr. begonnen, ist aber unvollendet geblieben und als Fragment auf uns gekommen. Zu Anfang

des Jahres 46 vor Chr. scheint Cicero die kleine Schrift Paradoxa verfasst zu haben, die er de div. II, 1 nicht miterwähnt. Die Consolatio ist 45 v. Chr. verfasst worden, der Hortensius in demselben Jahre, beide für uns bis auf einige Bruchstücke verloren; noch in dasselbe Jahr fällt neben den theilweise erhaltenen Academica die ganz auf uns gekommene Schrift de finibus und der Beginn der Tusculanen und der drei Bücher de natura deorum, die Vollendung der beiden letztgenannten Schriften aber in das folgende Jahr. In den Anfang des Jahres 44 fällt die Schrift Cato major s. de senectute; in dasselbe Jahr die zur Ergänzung der Schrift über die Natur der Götter verfasste Abhandlung de divinatione, woraus die oben mitgetheilten eigenen Angaben Cicero's gezogen sind, wie auch die unvollständig auf uns gekommene Abhandlung de fato, dann die heute verlorene Schrift de gloria und die erhaltenen: Laelius s. de amicitia und de officiis; die nicht auf uns gekommene Abhandlung de virtutibus ist wohl gleich nach der Schrift de officiis verfasst worden. Jugendarbeiten waren die verlorenen Uebersetzungen von Xenophons Oeconomicus und von Plato's Protagoras; dagegen fällt in 45 (oder 44) v. Chr., nach den Acad., die Uebersetzung des Platonischen Timaeus, wovon ein grösseres Bruchstück erhalten ist. Von den rhetorischen Schriften, die Cicero selbst (a. a. O.) den philosophischen zuzählt, sind die drei Bücher de oratore im Jahr 55, der Brutus und der Orator 46 v. Chr. verfasst worden.

Dass Cicero in seinen philosophischen Schriften von seinen griechischen Quellen abhängig ist, gesteht er selbst zu, indem er (ad Atticum XII, 52) von denselben sagt: *ἀπόγραφα* sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo (doch vgl. de fin. I, 2, 6; 3, 7; de off. I, 2, 6, wo Cicero seine relative Selbstständigkeit hervorhebt). Von den meisten Schriften lassen sich (grösstentheils auf Grund von Stellen in ihnen selbst und in Cicero's Briefen) die Quellen noch angeben. Die Schriften de rep. und de legibus sind der Form nach Nachbildungen der gleichnamigen Schriften Plato's; der Inhalt ruht neben Cicero's eigenen politischen Erfahrungen auf den Platonischen, Aristotelischen und stoischen Lehren, auch den Polybius hat Cicero viel benutzt. Die Paradoxa erörtern bekannte stoische Lehrsätze. Die Consolatio ruht auf Krantors Schrift *περὶ πένθους*, der (verlorene) Hortensius wohl auf dem *Προτρεπτικός*, den Aristoteles an Themison, einen der Stadtkönige auf Kypros, gerichtet hatte (s. Bernays, die Dialoge des Arist., S. 116 ff.) oder auch auf dem Protrepticus des Akademikers Philo von Larissa (s. Krische, über Cicero's Academica, Gött. Studien, II, 1845, S. 191), die Bücher de finibus (die beste von den erhaltenen philosophischen Schriften Cicero's) auf den Werken des Phaedrus, Chrysippus, Carneades, Antiochus, wie auch auf den Studien, die Cicero in seiner Jugendzeit durch Hören von Vorlesungen und philosophische Unterredungen gemacht hatte, die Academica auf den Schriften und zum Theil auch auf den Vorträgen der namhafteren Akademiker, die Tusculanen auf den Schriften von Plato und Krantor, Stoikern und Peripatetikern (s. Heine, de fontibus Tusculanarum disputationum, G.-Pr., Weimar 1863), das erste Buch der Schrift de natura deorum auf dem Werke des Epikureers Phaedrus *περὶ θεῶν* (oder Philodemus *περὶ εὐσεβείας*), die Kritik des Epikureischen Standpunktes auf einer Schrift des Stoikers Posidonius, das zweite Buch besonders auf den Werken des Cleanthes und Chrysippus, das dritte auf denen der Akademiker Carneades und Clitomachus, das erste der zwei Bücher de divinatione auf der Schrift des Chrysippus *περὶ χρησμῶν*, der des Posidonius *περὶ μαντικῆς*, und auf Schriften von Diogenes und Antipater, das zweite Buch auf Schriften des Carneades und auch des Stoikers Panaetius, die Abhandlung de fato auf Schriften des Chrysippus, Posidonius, Cleanthes, Carneades, der Cato major auf Schriften von Plato, Xenophon, Hippokrates und Aristo von

Chius, der Laelius besonders auf der Schrift des Theophrast über die Freundschaft, 152
dann auch auf der Ethik des Aristoteles und Schriften des Chrysippus; für die zwei ersten Bücher de officiis ist Panaetius, für das dritte Posidonius die Hauptquelle gewesen, ausserdem sind neben Plato und Aristoteles die Stoiker Diogenes von Babylon, Antipater von Tyrus und Hecato für diese Schrift benutzt worden.

Vor dem Skepticismus, den Cicero wissenschaftlich nicht zu überwinden weiss, und in den ihn namentlich der Widerstreit der philosophischen Autoritäten untereinander immer wieder hineinführt, flieht er gern zu der unmittelbaren Gewissheit des sittlichen Bewusstseins, des consensus gentium und der vermeintlich angeborenen Begriffe (notiones innatae, natura nobis insitae). Charakteristisch sind Erklärungen, wie die in der Schrift de legibus I, 13: perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem exoremus ut sileat, nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas; quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo. In der Physik bleibt er beim Zweifel stehen; doch gilt ihm die Untersuchung als eine vergnügliche und nicht verächtliche Weide des Geistes (Acad. II, 41). Aus der Mythologie möchte er alles ausgeschieden sehen, was der Götter unwürdig sei (wie die Erzählung von dem Raube des Ganymedes, Tusc. I, c. 26, IV, c. 33), übrigens aber möglichst an dem Uebereinstimmenden in dem Glauben der Völker festhalten (Tusc. I, c. 13); besonders werth ist ihm der Vorsehungs- und der Unsterblichkeitsglaube (Tusc. I, c. 1, 2 ff.; c. 49 u. ö.), doch kommt er nicht ganz von der Ungewissheit los, und lässt mit ruhiger Unparteilichkeit in seiner Schrift de nat. deorum den Akademiker die Zweifelsgründe eben so ausführlich und eingehend entwickeln, wie den Stoiker die Argumente für den Dogmatismus. Das sittlich Gute (honestum) definirt Cicero als das an und für sich Lobenswerthe (de fin. II, c. 14; de off. I, c. 4), der Etymologie des Wortes gemäss, welches ihm das griechische *καλόν* vertritt. Das wichtigste Problem der Ethik liegt ihm in der Frage, ob die Tugend an und für sich zur Glückseligkeit zureiche. Er ist geneigt, mit den Stoikern diese Frage zu bejahen, obschon die Erinnerung an seine eigene und überhaupt an die menschliche Schwäche ihn oft mit Zweifeln erfülle; dann aber tadle er auch wiederum sich selbst, dass er über die Kraft der Tugend nicht nach dem Wesen der Tugend, sondern nach unserer Weichlichkeit urtheile (Tusc. V, c. 1). Der Unterscheidung des Antiochus von Askalon zwischen vita beata, die unter allen Umständen durch die Tugend gesichert werde, und vita beatissima, die auch der äusseren Güter bedürfe, ist Cicero nicht ganz abgeneigt (de fin. V, c. 26 ff.), obschon er dagegen ethische und logische Bedenken hegt und sie an anderen Stellen (Tusc. V, c. 13) verwirft; er beruhigt sich aber in dem Gedanken, dass alles, was nicht Tugend sei, möge es ein Gut zu nennen sein oder nicht, jedenfalls der Tugend an Werth äusserst weit nachstehe und neben ihr von verschwindender Bedeutung sei (de fin. V, c. 32; de off. III, c. 3): bei dieser Auffassung sinkt der Unterschied zwischen der stoischen und peripatetischen Doctrin zum blossen Wortunterschiede herab, wofür ihn (nach Cic. de fin. III, c. 12) schon Carneades erklärte. Entschiedener bekämpft Cicero die peripatetische Lehre, dass die Tugend die Reduction der *πάθη* (was Cicero durch perturbationes übersetzt) auf das richtige Maass fordere; er will mit den Stoikern, der Weise solle ohne *πάθη* sein. Freilich macht er sich den Beweis leicht, indem er in den Begriff des *πάθος* (perturbatio) das Merkmal der Fehlerhaftigkeit mitaufnimmt (Tusc. V, c. 6: aversa a recta ratione animi commotio), so dass er in der That nur das Selbstverständliche beweist, Fehlerhaftes sei nicht zu dulden, den eigentlichen Streitpunct aber verfehlt (Tusc. IV, c. 17 ff.). Auch darin steht er auf der Seite der Stoiker, dass ihm die praktische Tugend die

höchste ist. De off. I, c. 44: omne officium, quod ad conjunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur. Ib. 45: agere considerate pluris est, quam cogitare prudenter.

153 Cicero's politisches Ideal ist eine aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Verfassung, die er im römischen Staate annähernd verwirklicht findet (de rep. I, 29; II, 23 ff.). Cicero billigt Accommodation an den Volksglauben durch Augurien etc., wie auch Täuschung des Volkes durch Gewährung politischer Scheinfreiheit, da ihm die Menge als wahrhafter Vernünftigkeit und Freiheit unfähig erscheint (de nat. deor. III, c. 2; de divinat. II, c. 12; 33; 72; de leg. II, 7; III, 12 u. ö.).

Von historischer Entwicklung im Staatsleben und in der Wissenschaft hat Cicero kein Verständniss. Er meint, wenn Sokrates (und Aristippus) durch Wort und That oft gegen das Hergebrachte verstiessen, so sei das eine Licenz, die so grossen Männern, aber auch nur solchen, um ihrer sonstigen hohen Verdienste willen zu Gute gehalten werden könne (de off. I, c. 41).

Am ansprechendsten sind bei Cicero solche Partien, worin er den allgemeinen Inhalt des sittlichen Bewusstseins, ohne subtile Streitfragen zu berühren, in einer gehobenen Redeweise darlegt. Sehr wohl gelingt ihm z. B. das Lob der interesselosen Tugend (de fin. II, 4; V, 22) und insbesondere die Darstellung des Gedankens der sittlichen Gemeinschaft (auf den Plato in der Rep. die Forderung einer praktischen Betheiligung der Philosophen am Staatsleben gründet, den Cicero aber zunächst aus dem unechten Brief an Archytas entnimmt): „non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, partem amici" etc. (de off. I, c. 7; vgl. de fin. II, c. 14) und der Aristotelischen Lehre von dem Menschen als ζῶον πολιτικόν (de fin. V, 23); so schwach ferner im ersten Buche der Tuscul. Cicero's Argumentationen sind und so stumpf seine Dialektik ist, zumal im Vergleich mit der Platonischen, die ihm zum Vorbild dient, so wohl gelingt ihm die rhetorische Darstellung der Würde des menschlichen Geistes (Tusc. I, c. 24 ff.; vgl. de leg. I, 7 ff.); auch das begeisterte Lob der Philosophie (Tusc. V, c. 2: o vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum etc.; vergl. de leg. I, 22 f.; Acad. I, 2; Tusc. I, 26; II, 1 u. 4; de off. II, 2) hat nach Form und Gedanken Vortreffliches (z. B. est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus etc.) und obschon es theilweise an rhetorischer Ueberspannung leidet, so beruht es doch auf einer bei Cicero damals, als er jene Schriften verfasste, tief eingewurzelten Ueberzeugung.

Von der Schule der Sextier sagt Seneca (nat. quaest. VII, 32), sie sei bald nach ihrem Beginn, der ein mächtiger gewesen sei, wieder erloschen. Q. Sextius (geb. um 70 v. Chr.) war ihr Begründer; als seine Anhänger werden genannt sein Sohn Sextius, ferner Sotion von Alexandria (dessen Schüler Seneca um 18—20 nach Chr. war), Cornelius Celsus, L. Crassitius aus Tarent und Papirius Fabianus. Q. Sextius und Sotion schrieben griechisch. Sotion erfüllte als Lehrer des Seneca diesen mit Liebe zum Pythagoras (Sen. Ep. 108); Enthaltung von Thierspeisen, tägliche Selbstprüfung, Hinneigung zur Seelenwanderungslehre sind pythagoreische Elemente in der Philosophie der Sextier. Ermahnungen zu sittlicher Tüchtigkeit, zur Seelenstärke, zur Unabhängigkeit von allem Aeusseren scheinen den Hauptinhalt der Lehre gebildet zu haben; der Weise, lehrt Sextius, gehe durch's Leben, gegen alle Wechselfälle des Geschicks durch seine Tugenden gerüstet, umsichtig und kampfbereit, gleich wie ein wohlgeordnetes Heer in der Nähe des Feindes (Sen. Ep. 59). Die Tugend und die aus ihr fliessende Glückseligkeit ist nicht ein realitätsloses

Ideal (wozu sie den späteren Stoikern wurde), sondern ein dem Menschen erreichbares Gut (Sen. Ep. 64). (Die in des Rufinus lateinischer Uebersetzung auf uns gekommene Spruchsammlung, welche zuerst Orig. c. Celsum VIII, 30 unter dem Titel Σέξτου γνῶμαι anführt, und von der auch eine syrische Bearbeitung vorhanden ist, abg. bei P. de Lagarde, Analecta Syriaca, Leipz. 1858, ist eine nicht lange vor 200 n. Chr. entstandene Schrift eines Christen, welcher einzelne echte Aussprüche des Q. Sextius zum Grunde zu liegen scheinen.)

Dritte (vorwiegend theologische) Periode der griechischen Philosophie. 154

Die Neuplatoniker und ihre Vorgänger in theosophischer Speculation.

§ 62. Der dritten Periode der griechischen Philosophie oder der Zeit der Vorherrschaft der Theosophie gehören an: 1) die jüdisch-griechischen Philosophen, 2) die Neupythagoreer und die pythagoreisirenden Platoniker, 3) die Neuplatoniker. Die jüdisch-griechischen Philosophen suchen den Judaismus mit dem Hellenismus zu vermitteln. Die Neupythagoreer, pythagoreisirenden Platoniker und Neuplatoniker wurden schon durch den Entwickelungsgang der griechischen Philosophie selbst, nachdem die Forschung über Natur und Subject sich in Skepticismus und Eklekticismus aufgelöst hatte, auf die Theosophie hingeführt; eben darum aber musste auch die Empfänglichkeit für orientalische Einflüsse, zumal bei der engen Berührung mit dem Orient, in dieser Periode am grössten sein, und diese Einflüsse haben Form und Inhalt des Denkens dieser Philosophen in nicht geringem Maasse bedingt.

Ueber die griechischen Philosophen dieser Periode vergl. den ersten Abschnitt von E. W. Möller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, Halle 1860 (S. 5—111).

Orientalischer Einfluss hat die Philosophie dieser Periode wesentlich mitbestimmt, s. Ritter (Gesch. der Philos. IV, S. 414 ff.); doch weist Zeller (Ph. d. Gr., 1. A., Bd. III, S. 490 ff.; 687 ff.) mit Recht auch auf die inneren Gründe hin, welche die Neigung zu einer mystischen Theologie erzeugten. „Das Gefühl der Gottentfremdung, die Sehnsucht nach höherer Offenbarung ist den letzten Jahrhunderten der alten Welt überhaupt eigen; diese Sehnsucht drückt zunächst nichts weiter aus, als das Bewusstsein vom Verfall der classischen Völker und ihrer Bildung, das Vorgefühl der herannahenden neuen Weltzeit, und sie hat nicht bloss das Christenthum, sondern noch vor demselben den heidnischen und jüdischen Alexandrinismus und die verwandten Erscheinungen in's Leben gerufen.“ Aber eben dies Gefühl der Ermattung und diese Sehnsucht nach fremder Hülfe trieb weit mehr

noch, als zu eigener theosophischer Gedankenbildung, zum Anschluss an orientalische Culte und Dogmen. Der Neuplatonismus ist der Synkretismus der orientalischen (insbesondere der alexandrinisch-jüdischen) und der hellenischen Bildung unter der Form des Hellenismus; die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und die christliche Gnosis ist derselbe Synkretismus unter der Form des Orientalismus.

Die *gemeinsamen* Züge der Speculation der jüdisch-griechischen Philosophen und der Neupythagoreer und jüngeren Platoniker und Neuplatoniker bezeichnet *Zeller* (Philos. der Griechen 1. A. III, S. 566 f.) treffend in folgender Weise: „eine dualistische Entgegensetzung des Göttlichen und Irdischen, ein abstracter, jede Erkenntniss des göttlichen Wesens ausschliessender Gottesbegriff, eine Verachtung der Sinnenwelt, welche an die Platonischen Lehren von der Materie und von dem Herabsteigen der Seelen in die Körper anknüpft, die Annahme vermittelnder Kräfte, welche die göttlichen Wirkungen in die Erscheinungswelt hinüberleiten, die Forderung einer ascetischen Befreiung von der Sinnlichkeit, der Glaube an eine höhere Offenbarung im Enthusiasmus". Von Plato's eigener Lehre unterscheiden sich diese späteren Richtungen trotz aller intendirten Uebereinstimmung und vielfachen Anlehnung doch durch das *Offenbarungsprincip* sehr wesentlich. Den Neuplatonikern wurden Plato's Schriften zu einer Art von Offenbarungsurkunden, die dunkelsten und abstrusesten (wie der in trockenem Schematismus mit den Begriffen Eins und Sein sophistisch spielende pseudo-platonische Parmenides) waren ihnen die willkommensten und galten ihnen als die erhabensten Documente platonischer Theologie, weil sie ihrem zügellosen Phantasiren über Gott und die göttlichen Dinge den freiesten Spielraum boten.

Mag die theosophische Speculation im Vergleich mit der auf die Natur und den Menschen gerichteten Forschung als die höhere Aufgabe erscheinen können, so steht doch der Neuplatonismus mit seinen Vorläufern der früheren griechischen Philosophie darum entschieden nach, weil er seine Aufgabe nicht mit der relativen wissenschaftlichen Vollendung, wie jene die ihrige, gelöst hat.

155 § 63. Eine Verknüpfung *jüdischer Theologie* mit *griechischen Philosophemen* ist noch nicht mit Bestimmtheit in der Septuaginta, auch nicht bei den *Essenern*, vielleicht bei den *Therapeuten*, die einige Lehren und Gebräuche mit den Pythagoreern gemeinsam haben, dann mit Gewissheit bei *Aristobulus* (um 160 v. Chr.) nachweisbar, der sich auf (gefälschte) orphische Gedichte berief, in welche jüdische Lehren hineingetragen waren, um die Behauptung zu stützen (in der er mit Pseudo-Aristeas übereinkommt), die griechischen Dichter und Philosophen hätten ihre Weisheit einer uralten Uebersetzung des Pentateuchs entnommen. Die biblischen Schriften sind von dem Geiste Gottes eingegeben. Aristobul übt allegorische Deutung. Gott ist unsichtbar; er thront im Himmel und berührt nicht die Erde, sondern wirkt nur auf ihr durch seine Kraft. Er hat die Welt aus einem vorhandenen Stoffe gebildet. Zur Rechtfertigung der Sabbathfeier bedient sich Aristobul einer pythagoreisirenden Zahlensymbolik. Die Personification der Weisheit Gottes zu einem vor Himmel und Erde präexistirenden Mittel-

wesen zwischen Gott und Welt scheint auch ihm schon anzugehören. In dem pseudo-salomonischen Buch der Weisheit wird von dem göttlichen Wesen selbst die Weisheit als die in der Welt wirkende Gotteskraft unterschieden. Aber erst Philo (geb. um 25 v. Chr.) hat ein allseitig durchgeführtes System der Theosophie aufgestellt. Die Erklärung der alttestamentlichen Schriften gilt ihm als die Philosophie seines Volkes; seine Erklärung derselben aber trägt vermittelst der Allegorie in jene Urkunden die philosophischen Gedanken hinein, die sich ihm zum Theil aus der natürlichen inneren Fortbildung des jüdischen Vorstellungskreises, zum andern Theil aus der Aneignung der hellenischen Philosophie ergeben hatten. Gott ist körperlos, unsichtbar, nur durch die Vernunft zu erkennen, das universellste der Wesen, das Seiende als Seiendes; er ist ein Besseres, als die Tugend, als die Wissenschaft, ja als das Gute an sich und das Schöne an sich. Er ist einheitlich und einfach, unvergänglich und ewig; er existirt an und für sich, getrennt von der Welt; die Welt ist sein Werk. Gott allein ist frei; alles Endliche ist mit der Nothwendigkeit verflochten. Gott steht nicht in Berührung mit der Materie, die ihn beflecken würde. Wer die Welt selbst für Gott den Herrn hält, ist dem Irrthum und Frevel verfallen. Seinem Wesen nach ist Gott unbegreiflich; wir können nur wissen, dass er ist, nicht, was er ist. Alle Namen, die auf einzelne seiner Eigenschaften gehen, gelten nur im uneigentlichen Sinn, da Gott in Wahrheit eigenschaftsloses, reines Sein ist. Nur mit seiner Wirkung, nicht mit seinem Wesen ist Gott in der Welt gegenwärtig. Der *Λόγος*, der ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt ist, wohnet bei Gott als seine Weisheit (*σοφία*) und als Ort der Ideen, und ist durch die sinnlich wahrnehmbare Welt verbreitet als in ihr sich offenbarende göttliche
Vernunft. Diese eine göttliche Vernunftkraft gliedert sich in viele 156
Theilkräfte (*δυνάμεις, λόγοι*), welche dienstbare Geister und Werkzeuge des göttlichen Willens, unsterbliche Seelen, Dämonen oder Engel sind; sie sind identisch mit den Gattungs- und Art-Wesen, den Ideen; der Logos aber, dessen Theile sie sind, ist die Idee der Ideen, das Universellste von allem, was nicht Gott ist. Der Logos ist nicht ungeworden gleich wie Gott, aber auch nicht geworden gleich wie wir und die übrigen Geschöpfe; er ist der erstgeborene Sohn Gottes und ein Gott für uns, die Unvollkommenen; die Weisheit Gottes ist seine Mutter; er ist der ältere, die Welt der jüngere Sohn Gottes. Durch Vermittelung des Logos hat Gott die Welt geschaffen und sich der Welt offenbart, und der Logos vertritt die Welt bei Gott als der Hohepriester, Fürbitter und Paraklet. Die Offenbarung Gottes ist den Juden zu Theil geworden;

von ihnen haben die Griechen ihre Weisheit entnommen. Erkenntniss und Tugend sind Gaben Gottes; nur wer sich selbst verleugnet, kann sie erlangen. Das praktisch-politische Leben steht dem beschaulichen nach. Die Einzelwissenschaften dienen zur Vorbildung für die Gotteserkenntniss; unter den philosophischen Doctrinen ist Logik und Physik von geringem Werthe; das Höchste ist die Anschauung Gottes, zu der der Weise durch göttliche Erleuchtung gelangt, indem er unter vollkommener Selbstentäusserung und im Heraustreten aus seinem endlichen Selbstbewusstsein sich widerstandslos der göttlichen Einwirkung hingiebt.

Ueber das Judenthum unter dem Einfluss der griechischen Bildung vgl. die betreffenden Abschnitte in Isaak Marcus Jost's Geschichte des Judenthums (Bd. I, Leipz. 1857, S. 99—108; 344—361 etc.) und in dem umfassenden Werke von H. Grätz, Geschichte der Juden (Bd. III, Leipz. 1856, S. 298—342); ferner H. Schultz, die jüdische Religionsphilos. bis zur Zerstörung Jerus., in: Gelzer's prot. Monatsbl., Bd. 24, Heft 4, Oct. 1864.

Ueber Aristobulus und Aristeas handeln: Gerh. Jo. Voss (de hist. Graec., Francof. ad M. 1677, I, c. 10, p. 55 ff.); Is. Voss (de LXX interpret., Hag. Com. 1661; observ. ad. Pomp. Mel. Lond. 1686), Fabric. (bibl. Gr. III, p. 469), Rich. Simon (hist. crit. d. V. T., Par. 1678, II, 2, p. 189; III, 23, p. 479), Humfred Hody (contra historiam Aristeae de LXX interpretibus etc., Oxon. 1685, und de bibliorum text. orig., versionibus etc., ibid. 1705), Nic. de Nourry (Paris 1703), Ant. van Dale (Amstelod. 1705); Ludov. Casp. Valckenaer (de Aristobulo Judaeo, philosopho Peripatetico Alexandrino, ed. Jo. Luzac, Lugd. Bat. 1806); vergl. Lobeck (Aglaophamus I, S. 447); Matter (essai histor. sur l'école d'Alexandrie, Par. 1820, t. II, p. 121 ff.) und die unten angef. Schriften von Gfrörer (II, S. 71 ff.) und Dähne (II, S. 73 ff.) und Georgii (in: Illgens Zeitschr. f. hist. Theol., 1839, Heft 3, S. 86).

Ueber ein Document moralphilosophischer, dem Judaismus entstammter Poesie handeln: Jak. Bernays, über das Phokylideische Gedicht, ein Beitrag zur hellenistischen Litt., Berlin 1856; Otto Goram, de Pseudo-Phoclyde, in: Philol. XIV 1859, S. 91—112.

Philo's Werke sind u. A. von Thom. Mangey (Londini 1742), A. F. Pfeiffer (Erlangae 1785—92; Bd. II, 1820), C. E. Richter (Lips. 1828—30) edirt worden; das Buch von der Weltschöpfung hat mit einer ausführl. Einleitung J. G. Müller besonders herausgegeben (Berlin 1841). Ueber Philo's Lehre handeln namentlich:

August Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie, Stuttgart 1831. (Auch unter dem Titel: Kritische Geschichte des Urchristenthums, erster Band.)

Aug. Ferd. Dähne, geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, Halle 1834.

Vergl. Joh. Christian Ludw. Georgii, über die neuesten Gegensätze in Auffassung der Alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen
157 Alexandrinismus, in: Illgens Zeitschr. f. hist. Theol., 1839, Heft 3, S. 3—98 und Heft 4, S. 3—98.

Eine Reihe von Abhandlungen über Philo hat Grossmann verfasst (Leipz. 1829, 1830 ff.); ferner handeln über ihn H. Planck (de interpr. Phil. alleg., Gottingae 1807), W. Scheffler (Marburgi 1829; 1831), Fr. Creuzer (in: Ullmanns und Umbreits theol. Stud. u. Krit., Bd. I, 1832, S. 3—43), F. Keferstein (Leipz. 1846), J. Bucher

(Tüb. 1848), M. Wolff (Leipz. 1849; 2. Ausg. Gothenburg 1858), L. Noack (in: Psyche, Bd. II. Heft 5, 1859).

Für uns ist das früheste Document alexandrinisch-jüdischer Bildung die Septuaginta. Die ältesten Stücke derselben, wozu insbesondere die Uebersetzung des Pentateuchs gehört, reichen bis in die früheste Zeit der Regierung des Ptolemaeus Philadelphus (der von 284—247 v. Chr. König war) hinauf. Aristobul sagt (bei Eusebius, praepar. evang. XIII, 12 in einem Fragment des Dedicationsschreibens an den König, der nach Euseb. praep. ev. IX, 6, womit Clem. Alex., Stromata, I, p. 342 zu vergleichen ist, Ptolemaeus Philometor war), schon vor der Zeit Alexanders und sogar schon vor der Herrschaft der Perser über Aegypten seien die vier letzten Bücher des Pentateuchs übersetzt worden, die Uebersetzung des Ganzen des Gesetzes aber sei unter Ptolemaeus Philadelphus unternommen worden, nachdem Demetrius der Phalereer sich die Sache habe angelegen sein lassen. Nach einer Angabe des Hermippus aus Smyrna (bei Diog. Laërt. V, 78) hat Demetrius nur am Hofe des Ptolemaeus Lagi gelebt, unter Philadelphus aber das Land meiden müssen; diese Nachricht widerspricht jener des Aristobulus nicht (und es ist wohl ungerechtfertigt, aus dem vermeintlichen Widerspruch mit R. Simon, Hody u. A. auf Unechtheit der Fragmente des Aristobulus zu schliessen); es geht vielmehr daraus hervor, dass die Uebersetzung unter Ptolemaeus Lagi (aber wohl erst in der letzten Zeit seiner Regierung) durch Demetrius vorbereitet, vielleicht auch schon begonnen, hauptsächlich aber unter Philadelphus ausgeführt worden ist; Josephus setzt Ant. XII, 2 den Beginn der Uebersetzung in das Jahr 285 v. Chr. Ob wirklich früher schon einzelne Theile des Pentateuchs in's Griechische übersetzt waren, ist zweifelhaft, gewiss aber nicht in so früher Zeit, wie Aristobulus behauptet. Die Uebersetzung der kanonischen Hauptschriften mag unter Ptolemaeus Euergetes, dem Nachfolger des Philadelphus, bald nach dessen Regierungsantritt (247) vollendet worden sein. Zu den Hagiographa aber sind mindestens noch bis 130 v. Chr. (nach dem Prolog des Siraciden) Stücke hinzugekommen. In der Septuaginta hat Dähne (II, S. 1—72) bereits vielfache Spuren der später von Philo weiter ausgebildeten jüdisch-alexandrinischen Philosophie zu entdecken geglaubt; jene Bibelübersetzer sollen die Hauptsätze derselben gekannt und geliebt, durch anscheinend geringe Abweichungen vom Urtext angedeutet, und die spätere allegorische Interpretation vorhergesehen, beabsichtigt und befördert haben. Aber die Stellen, auf Grund deren Dähne argumentirt, nöthigen zu dieser sehr gewagten Annahme keineswegs (s. Zeller, Philos. d. Gr. 1. A. III, S. 569—573); es wird nur die sinnliche Erscheinung Gottes in der Regel beseitigt, mitunter Anthropopathisches, wie die Reue Gottes, gemildert, Gott wird seinem Wesen nach mehr von der Welt entfernt, und die Vorstellungen von Vermittelndem zwischen ihm und der Welt (wie namentlich von göttlichen Kräften, Engeln, der göttlichen δόξα, dem Messias als einem himmlischen Mittler) erscheinen ausgebildeter, als im Urtext. Keime der späteren Religionsphilosophie liegen hierin allerdings, aber diese selbst noch nicht. Auch braucht darin eine Verbindung griechischer Philosopheme mit dem jüdischen Vorstellungskreise noch nicht gefunden zu werden.

Mit Sicherheit ist eine solche erst bei dem Alexandriner Aristobulus aufzuzeigen, der (nach Clem. Al. und Eusebius) als Peripatetiker bezeichnet zu werden pflegt. Dass er unter Ptolemaeus Philometor (181—145 v. Chr.) gelebt habe, kann nach den oben angef. Stellen bei Eusebius trotz einiger augenscheinlich irrigen Angaben, die ihn unter Ptolemaeus Philadelphus setzen, keinem Zweifel unterliegen. Er schrieb einen Commentar zu dem Pentateuch, den er dem Ptolemaeus (Philo- 158

metor) dedicirte. Fragmente desselben und des Dedicationsschreibens sind uns bei Clem. Alex. Stromat. I, (12 und) 25; (V, 20); VI, 37, und bei Euseb. praep. ev. VII, 13 u. 14; VIII, 6 und 10; IX, 6 und XIII, 12 erhalten. In den Fragmenten bei Eusebius bringt Aristobul mehrere Stellen, die nach seiner Angabe aus den Gedichten des Orpheus, des Homer, Hesiod und Linus stammen, auf die Form aber, in der sie vorliegen, offenbar von einem Juden und vielleicht von Aristobulus selbst gebracht worden sind. (Doch vgl. Jost, Gesch. des Judenthums I, S. 369 ff., der die letztere Annahme bestreitet.) Am umfangreichsten und bedeutendsten ist das vorgeblich dem *ἱερὸς λόγος* des Orpheus entlehnte Fragment (bei Euseb. praep. ev. XIII, 12), das uns in anderer Gestalt von Justinus Martyr in seiner Schrift de monarchia (p. 37 ed. Parisiens. 1742) aufbewahrt worden ist, so dass sich die (Aristobulischen) Aenderungen noch genau nachweisen lassen. Die Hauptlehren des Gedichtes fasst Aristobul dahin zusammen: *διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν.* Aber in dem Gott, der Alles vollendet und durchwaltet (*κόσμοιο τυπωτής . . . αὐτοῦ δ᾽ ὕπο πάντα τελεῖται, ἐν δ᾽ αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται*) erkennt Aristobul seinerseits nicht, wie griechische Dichter und Philosophen (namentlich die Stoiker) die Gottheit selbst, sondern eben nur die weltbeherrschende göttliche Kraft (*δύναμις*); Gott selbst existirt an und für sich als ausserweltliches Wesen; er thront im Himmel und die Erde ist unter seinen Füssen; er ist unsichtbar, auch durch die menschliche Seele nicht zu erschauen, sondern nur durch den *νοῦς* (*οὐδέ τις αὐτὸν εἰςοράᾳ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ᾽ εἰςοράαται*). In diesen theologischen und psychologischen Bestimmungen kann man eine Hinwendung zur Aristotelischen Lehre und eine Umbildung der stoischen erkennen, und hierin die Bezeichnung des Aristobulus als eines Peripatetikers begründet finden; doch weisen dieselben mindestens ebensosehr auf seinen nationalen Religionsglauben hin. In der Deutung des Siebentagewerks der Weltschöpfung bezieht Aristobul metaphorisch das Licht, das am ersten Tage geschaffen wurde, auf die Weisheit, durch die Alles erhellt werde, wie denn auch einige (peripatetische) Philosophen sie einer Fackel gleichgesetzt haben; deutlicher und schöner aber habe einer seiner Volksgenossen (Salom. Proverb. 8, 22 ff.?) von ihr bezeugt, sie sei vor Himmel und Erde. Dann sucht Aristobul nachzuweisen, wie alle Weltordnung auf der Siebenzahl beruhe: *δι᾽ ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται* (Aristob. bei Euseb. pr. ev. XIII, 12).

Aristeas ist der angebliche Verfasser eines Briefes an Philokrates, worin die Vorgänge bei der Uebersetzung der heiligen Schriften der Hebräer durch die siebenzig (oder 72) Dolmetscher erzählt werden (ed. Sim. Schard, Basil. 1561; ed. Bernard, Oxon. 1692, und bei den Ausgaben des Josephus, auch bei Hody, de bibl. text. orig., Oxon. 1705, p. I–XXXVI). Aristeas sei von dem ägyptischen Könige nach Jerusalem an den Hohenpriester Eleazar gesandt worden, um sich das Gesetz und Uebersetzer zu erbitten. Der Brief ist unecht und die Erzählung voll von Fabeln. Die Entstehung fällt wahrscheinlich in die Zeit der Hasmonäer. Von Gott selbst, dem Höchsten (*μέγιστος*), dem Herrn über Alles (*ὁ κυριεύων ἁπάντων θεός*), dem Bedürfnisslosen (*ἀπροςδεής*), der im Himmel thront, wird die Macht (*δύναμις*) und Herrschaft (*δυναστεία*) Gottes unterschieden, die allgegenwärtig sei (*διὰ πάντων ἐστίν, πάντα τόπον πληροῖ*). Alle Tugend stammt von Gott. Nicht durch Gaben und Opfer, sondern durch Seelenreinheit (*ψυχῆς καθαριότητι*) wird Gott wahrhaft geehrt. Die allegorische Schrifterklärung ist bei Pseudo-Aristeas schon sehr ausgebildet.

Die Unterscheidung, die im **zweiten Buche der Makkabäer** (2, 39), welches ein Auszug aus der von Iason aus Cyrene verfassten Geschichte der Syrerkriege ist, zwischen Gott selbst, der im Himmel wohne, und der göttlichen Kraft, die im Tempel zu Jerusalem walte, gemacht wird, erinnert an das alexandrinische Dogma.

Nicht alexandrinisch ist der Glaube an die Auferstehung des Leibes (7, 9—14; 14, 46), die Gott den Gerechten gewähre, und an die Schöpfung aus Nichts (7, 28), falls diese dort streng im dogmatischen Sinne zu verstehen ist. Auch im dritten und vierten Buche der Makkabäer, im dritten Buche Esra, in den jüdischen 159
Stücken der Sibyllinen und in der Weisheit des Siraciden hat man Anklänge an alexandrinische Lehren nachzuweisen gesucht. Das pseudosalomonische Buch der Weisheit, welches vor der Zeit des Philo verfasst zu sein scheint, beschreibt die Weisheit als einen Abglanz des göttlichen Lichtes, einen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, einen Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit und als einen durch die ganze Welt verbreiteten künstlerisch bildenden Geist, der mit gottgefälligen Seelen sich vereinige. Die Präexistenz der Einzelseelen wird (1, 20) gelehrt (in den Worten: *ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον*), eine Auferstehung Aller, der Guten zur Seligkeit, der Bösen zum Gericht, angenommen, und die wahre Glückseligkeit wird im jenseitigen Leben gefunden. Gott hat die Welt aus einer präexistirenden Materie gebildet (11, 18).

Ungewiss ist die Entstehungszeit der Gemeinschaft der Essäer in Palästina und der Therapeuten in Aegypten. Josephus erwähnt die Essäer zum erstenmal bei der Darstellung der Zeit des Makkabäers Jonathan (um 160 v. Chr.); es seien damals drei *αἱρέσεις* unter den Juden gewesen, nämlich die der Pharisäer, Sadducäer und Essener (Ant. XIII, 5). Der Name der Essäer scheint von chaschah, schweigen, geheimnissvoll sein, abgeleitet werden zu müssen (die Bewahrer von Geheimlehren, die Mystiker); ihre Richtung hängt (wie Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik, Jena 1857, nachweist) mit der Apokalyptik, dem (von Einflüssen des Parsismus nicht unberührt gebliebenen) Nachtrieb der alten Prophetie zusammen. Sie erstrebten die höchste Stufe der Heiligkeit durch strengste Enthaltsamkeit (nach dem Vorgange der Nasiräer) und überlieferten einander eine Geheimlehre über Engel und Schöpfung (woran, wie es scheint, später die Kabbala angeknüpft hat; vgl. Grdr. II, b, S. 67 f.) Von den Essäern stammen die (mehr der blossen Contemplation in mönchischer Absonderung sich hingebenden) Therapeuten (und wohl nicht umgekehrt jene von diesen); die Richtung der Therapeuten aber steht wiederum mit dem Neupythagoreismus im engsten Zusammenhang und scheint auf die Entstehung desselben den wesentlichsten Einfluss geübt zu haben. Für die Verwandtschaft der essenischen und pythagoreischen (oder neupythagoreischen) Richtung, die sich uns deutlich bekundet, zeugt auch ausdrücklich Josephus (Ant. XV, c. 10). Einige im Neupythagoreismus wiederkehrende Anschauungen und Gebräuche mögen von den Therapeuten ebensowohl, wie schon von Pythagoras, den Aegyptern entnommen (oder auch aus dem Pythagoreismus an sie gekommen) sein. Zu den ägyptischen Gebräuchen, die schon die alten Pythagoreer sich angeeignet haben und die sich bei den Therapeuten wiederfinden, gehört das Tragen leinener Kleider bei gottesdienstlichen Handlungen. Dem alten Pythagoreismus gehört bereits an die Betrachtung des Körpers als eines Kerkers für die (präexistirende und postexistirende) Seele und die Lehre von den Gegensätzen, die sich durch die ganze Welt hindurchziehen; aber ihm gehört nicht an das therapeutische Verbot des Eides, der blutigen Opfer und des Genusses von Fleisch und Wein und die Bevorzugung der Ehelosigkeit, die Lehre von Engeln (Dämonen), die Magie und Prophetie, Züge, die sämmtlich im Neupythagoreismus wiedererscheinen, und unverkennbar aus ursprünglich orientalischen Anschauungen herstammen.

Philo, der Jude, lebte in Alexandrien, das von ihm in seiner Schrift de legatione ad Cajum (ed. Mangey, tom. II, 567) *ἡμετέρα Ἀλεξάνδρεια* genannt wird. Nach Josephus (Ant. XVIII, 8; XX, 5) stammte er aus einer der angesehensten

Familien des Landes; nach Eusebius (hist. eccl. II, 4) und Hieronymus (catal. scrip-
160 torum eccles.) war er von priesterlichem Geschlecht. Sein Bruder war der Alabarch (Vorsteher der alexandrinischen Juden). In der ersten Hälfte des Jahres 40 n. Chr. war Philo als ein Gesandter der alexandrinischen Juden an den Kaiser Cajus in Rom; er stand damals bereits in höherem Alter (de legat. ad Cajum, ed. Mang., II, 572) und rechnet sich zu der Zeit, da er seine Schrift über diese Gesandtschaft verfasste, was wahrscheinlich bald nach dem Tode des Cajus (41 n. Chr.) unter der Regierung des Claudius geschah, zu den Greisen (γέροντες). Seine Geburt fällt demnach in das dritte Decennium vor Chr.

Die *allegorische Deutung* der heiligen Bücher, die unter den gebildeteren alexandrinischen Juden längst üblich war, eignet sich Philo in vollem Maasse an. Den freiesten Gebrauch derselben begünstigt sein Grundsatz, die Propheten seien nur willenlose Werkzeuge des aus ihnen redenden Geistes. Philo weist das blosse Festhalten am Wortsinn der Schrift als niedrig, unwürdig und abergläubisch zurück; er lässt dasselbe nicht als „ungeschminkte Frömmigkeit ohne Prunk" (ἀκαλλώπιστον εὐσέβειαν μετὰ ἀτυφίας) gelten, wofür offenbar die Altgläubigen es erklärten, nimmt diese ehrende Bezeichnung vielmehr für seine mystische Deutung in Anspruch, und hält die Gegner für behaftet mit der unheilbaren Krankheit der Wortklauberei und für befangen im Blendwerk der Gewohnheiten (de Cherubim, Mang. I, 146). Gott könne ja doch nicht im eigentlichen Sinne hierhin oder dorthin gehen, oder Füsse haben, um vorwärts zu schreiten, er, der ungeschaffene Erzeuger aller Dinge, der das All erfülle etc.; nur zum Frommen des sinnlichen Menschen wende die Schrift die anthropomorphistische Darstellung an, erkläre aber daneben auch für die einsichtigen, geistigen Menschen, dass Gott nicht sei, wie ein Mensch, noch wie der Himmel, noch wie die Welt (quod Deus sit immutabilis, Mang. I, 280 ff.). Nicht überall verwirft Philo den Wortsinn; oft nimmt er, namentlich bei historischen Angaben, diesen und den höheren Sinn nebeneinander als gültig an; niemals aber soll der letztere fehlen. Eben so entschieden, wie gegen die Buchstäbler, wendet sich Philo jedoch auch gegen solche Symboliker, welche zu einer Consequenz fortgingen, die das positive Judenthum aufzuheben drohte, indem sie nämlich, wie den Lehren, so auch den Geboten des Ceremonialgesetzes nur sinnbildliche Gültigkeit beimaassen, ihre Befolgung nach dem Wortsinn für überflüssig und nur die Beobachtung der Tugendlehren, worauf der wahre Sinn derselben gehe, für nothwendig erklärten. Philo erkennt zwar an, dass auch in den Geboten neben dem Wortsinn noch ein geheimer und höherer Sinn liege; aber man müsse sie auch nach jenem ersteren beobachten, da beides zusammengehöre, wie Seele und Leib. „Wenn auch die Beschneidung eigentlich Entfernung von jeglicher Leidenschaft und Wollust und von gottlosen Gedanken bedeutet, so dürfen wir desshalb den anbefohlenen Gebrauch nicht hintansetzen: denn sonst müssten wir auch dem Gottesdienst im Tempel und tausend anderen nothwendigen Feierlichkeiten entsagen" (de migratione Abrahami, ed. Mang. I, 450). Die von Philo abgewiesene Consequenz brach sich später dennoch Bahn in der Lehre, dass auch ohne die Werke des Gesetzes der (christliche) „Glaube" allein das Heil gewähre. Dass sich der gotteswürdige Gedanke einen andern und adäquateren „Leib" schaffen werde, als den des mosaischen Ceremonialgesetzes, zu dieser Ueberzeugung vermochte Philo noch nicht zu gelangen.

Die *Gotteslehre* des Philo ist eine Verschmelzung von Platonismus und Judaismus. Philo fasst Gott unbeschadet seiner Verehrung als eines persönlichen Wesens doch auch als das Allgemeinste: τό γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός (legis alleg. II). Gott ist τὸ ὄν (de somn., I, 655 Mang.). Von Plato entfernt sich aber Philo in einer ähnlichen Weise, wie später die Neuplatoniker, dadurch, dass er Gott nicht nur über

das Wissen und die Tugend des Menschen erhebt (worüber ihn schon Plato erhoben hatte), sondern auch über die Idee des Guten (womit ihn Plato identificirt): *κρείττων τε ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη, καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν* (de mundi opificio, I, 2 Mang.), und dass er nicht in der wissenschaftlichen Beweisführung (*λόγων ἀποδείξει*), sondern in der unmittelbaren Gewissheit (*ἐναργείᾳ*) das Mittel der Erfassung des Absoluten findet (de post. Caini 48, p. 258 Mang.). 161
Doch führt zu einer gewissen Art von Gotteserkenntniss, die aber nur die zweite an Rang ist, die ästhetische und teleologische Betrachtung der Welt nach dem Sokratischen Grundsatze: *οὐδὲν τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαυτοματίζεται.* Gott ist einheitlich und einfach: *ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ· . . . τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ καὶ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν* (legis alleg. II; ed. Mang. I, 66 f.). Gott ist *ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις* (de somn. II), *αὐτὸ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν* (de nom. mutat. I, 582 Mang.). Trotz der pantheistisch klingenden Neutra, mit denen Philo oft Gott bezeichnet, schreibt er ihm doch auch die reinste Seligkeit zu: *ἄλυπός ἐστι καὶ ἄφοβος καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμής, εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός* (de Cherubim, I, 154 Mang.). Gott ist überall der Kraft nach (*τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος, ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας*), an keinem Orte aber dem Wesen nach, weil er selbst allem Körperlichen Raum und Ort erst gegeben hat (de linguarum conf., I, 425 Mang.). Bildlich lässt Philo Gott am äussersten Rande des Himmels thronen in einem *τόπος μετακόσμιος* wie in einer heiligen Königsburg (Genes. 28, 15; de vit. Mos. II, 164 Mang. etc.). Gott ist der Weltort; denn er ist es, der Alles enthält und umschliesst (de somniis I.).

Zur Weltschöpfung bediente sich Gott, da er nicht selbst die unreine Materie berühren durfte, der unkörperlichen Kräfte oder Ideen: *ἐξ ἐκείνης (τῆς οὐσίας) πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεός, οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου καὶ πεφυρμένης ὕλης ψαύειν τὸν ἴδμονα καὶ μακάριον· ἀλλὰ ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο πρὸς τὸ γένος ἕκαστον τὴν ἁρμόττουσαν λαβεῖν μορφήν* (de sacrificantibus, ed. Mang. II, 261). Die Kräfte umgeben Gott als dienende Geister, wie ein Hofstaat den Monarchen. Die höchste der göttlichen Kräfte, nämlich die schaffende (*ποιητική*), führt nach Philo in der Schrift auch den Namen *θεός*, die zweite Kraft, nämlich die herrschende (*βασιλική*), den Namen *κύριος* (de vita Mosis, II, 150 Mang. u. ö.). Daran schliessen sich die *δύναμις προνοητική, νομοθετική* und viele andere. Diese alle fasst Philo nicht etwa nur als göttliche Eigenschaften, sondern auch wieder als relativ selbstständige persönliche Wesen, die den Menschen erscheinen können und Einzelne, wie z. B. Abraham, ihres näheren Verkehrs würdigen (de vita Abrah., II, 17 f. Mang.).

Die oberste aller göttlichen Kräfte ist der Logos. In dem göttlichen *λόγος* hat die Ideenwelt (*ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος*) ihren Ort (*τόπος*), gleichwie der Plan einer Stadt in der Seele des Baumeisters (de mundi opificio, I, 4 Mang.). Zwar nennt Philo mitunter auch noch die Sophia, die bei Aristobul und Früheren die oberste Mittelkraft zwischen Gott und Welt war (z. B. legis alleg. II: *ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, ἣν ἄκραν καὶ πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων*), aber der Terminus *λόγος* ist bei ihm weit häufiger. Die *σοφία* scheint er zuweilen als die oberste Theilkraft des *λόγος* und als die Quelle aller übrigen aufzufassen. Der *λόγος* ist nämlich ein zweifacher, und zwar sowohl bei dem Menschen, als in dem All. In dem Menschen ist ein *λόγος ἐνδιάθετος* und ein *λόγος προφορικός*, jener ist die ihm innewohnende Vernunft, dieser das gesprochene Wort, jener gleichsam die Quelle, dieser der ausfliessende Strom. In Bezug auf das All aber wohnt der eine *λόγος*, der dem *ἐνδιάθετος* des Menschen entspricht, in den unkörperlichen und urbildlichen

Ideen, aus welchen die intelligible Welt besteht, und der andere, der dem *προφορικός* des Menschen entspricht, samenartig verbreitet (als *λόγος σπερματικός*) in den sichtbaren Dingen, welche Nachahmungen und Abbilder jener Ideen sind und die sinnlich wahrnehmbare Welt ausmachen (de vita Mosis III, ed. Mang. II, 154). Mit anderen Worten: in Gott ist *ἔννοια* als *ἐναποκειμένη νόησις* und *διανόησις* als *νοήσεως διέξοδος* oder *ῥῆμα θεοῦ* (quod Deus sit immut., I, 278 Mang. in der Erklärung der Bibelstelle Genes. VI, 6.). Jene *ἔννοια* ist die *σοφία*. Doch nennt Philo die *σοφία* an anderen Stellen auch die Mutter des *λόγος* (de profugis 562 Mang.). Er
162 findet das Symbol des zweifachen *λόγος* in dem gedoppelten Brustschilde (*διπλοῦν λογεῖον*) des Hohenpriesters. Gewöhnlich aber redet er nur von dem göttlichen *λόγος* schlechthin, ohne jene Unterscheidung, als von dem Sohn und Paraklet, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen etc. (de vita Mosis, II, 155 Mang.; quis rerum divin. haeres sit, I, 501 f. Mang. u. ö.).

Gott hat die Welt aus der qualitätslosen Materie, die ein Nichtiges ist, vermöge seiner Liebe durch Vermittelung des Logos geschaffen, (*ὁ θεὸς αἴτιον, οὐκ ὄργανον, τὸ δὲ γιγνόμενον δι' ὀργάνου μέν, ὑπὸ δὲ τοῦ αἰτίου πάντως γίγνεται· εὑρήσεις αἴτιον τοῦ κόσμου τὸν θεόν, ὄργανον δὲ λόγον θεοῦ, ὕλην δὲ τὰ τέτταρα στοιχεῖα*).

Die Aufgabe des Menschen ist *τὸ ἕπεσθαι θεῷ, μιμεῖσθαι θεόν* (de caritate, II, 404 Mang. u. ö.). Die Seele soll sich bestreben, Gottes Wohnstätte zu werden, sein heiliger Tempel, und hierdurch stark, da sie vorher schwach war, einsichtig, da sie thöricht war (de somn. I, 23). Der Gipfel der Glückseligkeit ist das Beharren in Gott (*πέρας εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶς καὶ ἀῤῥεπῶς ἐν μόνῳ θεῷ στῆναι*).

Philo führt die Ideenlehre auf Moses zurück: *Μωϋσέως ἐστὶ τὸ δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν*, da ja Moses lehre (Genes. I, 27): *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ*, und da, wenn dies vom Menschen gelte, es gewiss auch auf den ganzen *κόσμος αἰσθητός* zu beziehen sei (de mundi opificio, Mang. I, 4). So offenbar der Platonische Einfluss in Philo's Ideenlehre sich bekundet (wie denn Philo auch selbst den Plato nennt und verehrt) und der stoische Einfluss in der Logoslehre, so stammt doch in der That die Umbildung der Ideen zu göttlichen Gedanken, die in Gottes *λόγος* ihren Sitz haben, aus Philo's religiöser Anschauungsweise, also, wenn man will, in gewissem Sinne von „Moses" her. (Diese Umbildung der Platonischen Ideenlehre ist nicht nur für die Philosophie Späterer maassgebend geworden, sondern hat auch bis auf unsere Gegenwart hin das historische Verständniss des Platonismus getrübt).

In seinen Aeusserungen über den Logos ebenso, wie in denen über die Ideen oder Kräfte überhaupt schwankt Philo unablässig zwischen der attributiven und substantivischen Auffassung; die letztere, wonach der Logos zur Person hypostasirt ist, hat bei ihm bereits einen festeren Bestand gewonnen, als dass die Personification für sein eigenes Bewusstsein eine bloss poetische wäre (zumal, da ja auch die Ideen bei Plato nicht Attribute der Gottheit sind, sondern eine selbstständige und fast persönliche Existenz haben), und doch noch nicht einen so durchaus festen Bestand, dass ganz in doctrinalem Sinne neben Gott dem Vater eine zweite Person stände, die nicht mehr auf eine blosse Eigenschaft oder Function jener ersten Person zu reduciren wäre. Sofern aber Philo, sei es in einer mehr poetischen oder in einer mehr lehrhaften Weise, personificirt, bekennt er einen entschiedenen Subordinatianismus. Der Logos ist ihm gleichsam der Wagenlenker, dem die übrigen göttlichen *δυνάμεις* gehorchen müssen; dem Logos aber schreibt Gott als der Herr des Wagens die einzuhaltende Bahn vor. (Philo schwankt demnach zwischen den beiden Auffassungen, deren Analoga später in der christlichen Kirche als Monarchianismus

und Arianismus wiederkehren; eine dem Athanasianismus analoge Lehre aber ist ihm völlig fremd und würde sowohl seinem religiösen, als auch seinem philosophischen Bewusstsein widerstreiten. Von einer Verkörperung des Logos aber kann bei ihm wegen seiner Ansicht von der Unreinheit der Materie keine Rede sein (ein Bedenken, welches später den Doketismus hervorrief), und schon aus diesem Grunde konnte Philo nicht zur Identificirung des Logos mit dem erwarteten Messias fortgehen, zu der doch das praktische und gemüthliche Interesse der Erlösung durch den Messias hindrängte. Die Fleischwerdung des Logos in Christo bildet die speculative, sowie die Ungültigkeit des positiven mosaischen Gesetzes und das neue Gebot der Liebe die praktische Fundamentaldoctrin, durch welche das Christenthum sich von der alexandrinischen Theosophie abschied, deren Vertreter, grösstentheils Männer von mehr theoretischer Bildung, als Willenskraft, nicht ohne das Bewusstsein der Inconsequenz gegen ihre Principien die Fleischwerdung annehmen konnten, und die zur praktischen Lossagung von dem Ceremonialgesetze, welche freilich in der Consequenz ihrer eigenen Anschauungen lag, nicht den Muth des Martyriums besassen, der sich selten im Schoosse des materiellen und geistigen Reichthums entwickelt).

§ 64. Als ersten Erneuerer des Pythagoreismus nennt Cicero den P. Nigidius Figulus, der in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Chr. in Alexandrien gelebt zu haben scheint. 163
Zur Zeit des Augustus entstanden mehrere den älteren Pythagoreern untergeschobene Schriften, die neupythagoreische Ansichten enthalten. Um dieselbe Zeit lebte in Alexandrien Sotion, der Schüler des pythagoreisirenden Eklektikers Sextius. Die Hauptvertreter des Neupythagoreismus sind: Apollonius von Tyana, der unter Nero, Moderatus aus Gades, der gleichfalls zu der Zeit des Nero, und Nikomachus aus Gerasa, der vor der Zeit der Antoninen lebte. Auch Secundus von Athen (unter Hadrian) scheint dieser Gruppe von Philosophen zugerechnet werden zu müssen.

Dem Neupythagoreismus gehört thatsächlich der grössere Theil der oben zu §. 16, S. 42 citirten Litteratur an. Vgl. darüber auch noch Hieron. Schellberger, die goldenen Sprüche des Pyth. in's Deutsche übertragen mit Einl. u. Anm., G.-Pr. Münnerstadt 1862 und über die pythagoreische Zahlenlehre überhaupt Vermehren, die pyth. Zahlen, G.-Pr., Güstrow 1863.

Ueber den Umschwung der Philosophie unter den Griechen jener Zeit überhaupt vom Skepticismus zum Mysticismus vgl. Heinr. W. J. Thiersch, Politik und Philosophie in ihrem Verhätniss zur Religion unter Trajanus, Hadrianus und den beiden Antoninen, Marburg 1853 und Zeller a. o. (S. 196) angef. O.

Ueber Nigidius Figulus und die neupythagoreische Schule handelt Lutterbeck, die neutest. Lehrbegriffe oder über das Zeitalter der Religionswende, Bd. I, 1852, S. 370 ff.

Philostratorum quae supersunt omnia: vita Apollonii Tyanensis etc. Accedunt Apollonii Tyan. epistolae, Eusebii liber adv. Hieroclem etc. Ed. Godofr. Olearius, Lips. 1709. Ed. C. L. Kayser, Turici (1844, 46) 1853. Ed. Ant. Westermann, Parisiis 1848. Vgl. Iwan Müller, comm., qua de Philostr. in componenda me-

moria Apollonii T. fide quaeritur, Biponti 1858—60. Ueber Apollonius handeln: J. C. Herzog (Lips. 1719), S. G. Klose (Viteb. 1723—24), I. L. Mosheim (in: comment., Hamb. 1751, S. 347 ff.), J. B. Lüderwald (Halle 1793), Ferd. Chr. Baur, Apollonius und Christus, Tübingen 1832, A. Wellauer (in: Jahns Archiv, Bd. X, 1844, S. 418—467); Neander, Gesch. der christl. Religion, Theil I, S. 172, L. Noack, in: Psyche, Bd. I, Heft 2, Giessen 1858, P. M. Mervoyer, étude sur A. de T., Paris 1862.

Nicomachi Geraseni arithmeticae libr. II. Ed. Frid. Ast, bei seiner Ausgabe von Jamblichi Chalcidensis theologumena arithmeticae, Lips. 1817. *Ἰωάννου γραμματικοῦ Ἀλεξανδρέως (τοῦ Φιλοπόνου) εἰς τὸ πρῶτον τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰςαγωγή.* Primum ed. Rich. Hoche, Leipz. 1864.

Secundi (Atheniensis sophistae) sententiae, ed. Lucas Holstenius, bei den Sentenzen des Demophilus und Demokrates, Lugd. Bat. 1639, S. 810 ff.; ed. I. A. Schier, (nebst dem *Βίος Σεκ. φιλοσόφου*), in: Demophili, Democr. et Sec. sent., Lips. 1754, S. 71 ff.; gr. et lat. ed. I. C. Orelli, in: Opuscula Graecorum vet. sententiosa et moralia, Lips. 1819—21, Bd. I, S. 208 ff. Von dem *Βίος Σεκούνδου φιλοσόφου* hat Tischendorf einen Theil auf einem in Aegypten gefundenen Papyrusblatt erkannt, das nach seiner Annahme dem zweiten, spätestens dritten Jahrh. nach Chr. angehört; vgl. Hermann Sauppe, in: Philol. XVII, 1861, S. 149—154; eine alte lateinische Uebersetzung hat aus einem in der Königsberger Bibliothek befindlichen Codex Rud. Reicke veröffentlicht in: Philologus, Jahrg. XVIII, 1862, S. 523—534.

Der Rückgang auf ältere Systeme war in Alexandrien schon durch die gelehrten Studien, die an der Bibliothek ihren Halt fanden, nahe gelegt, so dass in diesem Betracht der Neupythagoreismus der alexandrinischen Erneuerung der Homerischen Dichtungsweise zur Seite steht. Noch wesentlicher ist, dass der autokratischen Staatsform und orientalischen Lebensanschauung eine Philosophie, die das Göttliche in der Form der Transscendenz auffasste, weit mehr entsprach, als die in der nächstvorangegangenen Zeit herrschenden Systeme, welche ein freies Gemeinschaftsleben zur Voraussetzung hatten, und welche damals auch schon in theoretischer Beziehung durch die Skepsis erschüttert waren. Die Befriedigung, welche weder in der Natur noch im Subject gefunden wurde, ward nunmehr in einem als jenseitig vorgestellten Absoluten gesucht. Hierzu aber bot der Pythagoreismus und auch der Platonismus die geeigneten Anknüpfungspunkte. Dazu kam endlich auch der Einfluss orientalischer Religionsanschauungen und zwar theils der ägyptischen und chaldäischen, theils und besonders der jüdischen, der durch das Zusammentreffen der verschiedenen Nationalitäten an dem nämlichen Orte und in dem nämlichen Staatsverbande vermittelt war.

164 Von P. Nigidius Figulus, der auch Grammatiker war (Gell. N. A. XIX, 14), wissen wir durch Cicero (de univ. c. 1), dass er die pythagoreische Philosophie erneuerte; aber er kann keinen sehr bedeutenden Einfluss geübt haben, da noch Seneca (quaest. nat. VII, 32) nichts von dem Bestehen einer neupythagoreischen Schule weiss. Die Schule der Sextier ist bereits oben (§ 61) erwähnt worden. Dass die Vorliebe des libyschen Königs Iobates (wahrscheinlich Juba II. unter August) für pythagoreische Schriften zu Fälschungen Anlass gab, berichtet David der Armenier (Schol. in Arist. p. 28 A, 13); die dem Okellus Lukanus untergeschobene Schrift wird schon von Philo citirt.

Ein Fragment aus der Schrift des Apollonius von Tyana über die Opfer hat uns Eusebius (praep. ev. IV, 13) aufbewahrt. Apollonius unterscheidet darin den Einen von Allem gesondert existirenden Gott und die übrigen Götter; jenem sollen überhaupt nicht Opfer gebracht, ja er soll auch nicht durch Worte genannt,

sondern nur durch den νοῦς aufgefasst werden. Alle irdischen Dinge sind um ihrer materiellen Existenz willen unrein, und unwerth, mit dem höchsten Gott in Berührung zu kommen. Für die niederen Götter scheint Apollonius unblutige Opfer gefordert zu haben. Die Schrift, welche Flavius Philostratus (unter Alexander Severus) über Apollonius von Tyana verfasst hat, ist ein philosophisch-religiöser Tendenzroman, der in der Person des Apollonius das neupythagoreische Ideal schildert und dasselbe gegenüber anderen Richtungen (insbesondere dem Stoicismus und, wie es scheint, auch dem Christenthum gegenüber) als das vorzüglichere erscheinen lassen will.

Moderatus aus Gades, der ungefähr gleichzeitig mit Apollonius lebte, sucht die Hineintragung Platonischer und neutheologischer Lehren in den Pythagoreismus durch die Annahme zu rechtfertigen, die alten Pythagoreer selbst hätten die höchsten Wahrheiten absichtlich in Zeichen dargestellt, und zu diesem Zweck sich der Zahlen bedient. Die Zahl Eins sei das Symbol der Einheit und Gleichheit, der Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge, die Zweizahl das Symbol des Andersseins und der Ungleichheit, der Theilung und Veränderung etc. (Moderatus bei Porphyr. vit. Pythag. 48 ff.).

Nikomachus aus Gerasa in Arabien, der um 150 nach Chr. gelebt zu haben scheint, lehrt (Arithm. introduct. I, 6) eine Präexistenz der Zahlen vor der Weltbildung im Geiste des Schöpfers; diesem Urbilde gemäss habe derselbe alle Dinge geordnet. Nikomachus reducirt demnach die pythagoreischen Zahlen ebenso, wie Philo die Ideen, auf Gedanken Gottes. Doch ist ihm auch die Einzahl selbst die Gottheit, die Vernunft, das Princip der Form und des Guten, die Zweizahl das Princip der Ungleichheit und des Wechsels, des Stoffes und des Bösen. Die sittliche Aufgabe des Menschen ist die Zurückziehung von der Berührung mit dem Unreinen und die Wiedervereinigung mit Gott.

Dem Secundus von Athen, dem schweigenden Philosophen, der unter Hadrian gelebt haben soll, werden in der aus dem zweiten Jahrhundert nach Chr. herstammenden (im Mittelalter viel gelesenen) Vita Antworten (die er schriftlich gegeben habe) auf philosophische Fragen des Kaisers beigelegt, wie sie dem Geschmack der Neupythagoreer entsprachen.

§ 65. Unter den pythagoreisirenden und eklektischen Platonikern, die durch Erneuerung und Fortbildung des Platonischen Princips der Transscendenz, insbesondere im Gegensatz zum stoischen Pantheismus und Epikureischen Naturalismus, Vorläufer des Neuplatonismus geworden sind, sind die bekanntesten: Arius Didymus und Eudorus (zur Zeit des Augustus), Derkyllides und Thrasyllus (zur Zeit des Tiberius), Theon aus Smyrna, Plutarch von 165
Chaeronea (zur Zeit des Trajan), Maximus von Tyrus (unter den Antoninen), Apulejus von Madaura (in Numidien), Alcinous, Albinus und Severus (um dieselbe Zeit), Calvisius Taurus und Atticus, der Arzt Galenus (131—200 n. Chr.), Celsus, der Bestreiter des Christenthums (im zweiten Jahrhundert nach Chr.) und Numenius aus Apamea (gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chr.).

Ueber Eudorus handelt Röper im Philologus, VII, 1852, S. 534 f., über Arius Didymus Meineke in Mützell's Zeitschr. für das Gymn.-W., Berlin 1859, S. 563 f.

Ueber Thrasyllus handeln: Sévin (in: Mém. de l'Acad. des inscript., tom. X), K. F. Hermann (Ind. Gott. 1852), über Plutarch unter Anderen K. Eichhoff (Gymn.-Progr., Elberfeld 1833), Theodor Hilmar Schreiter (doctr. Plutarchi et theologica et moralis in: Illgens Zeitschr. für hist. Theol., Bd. VI, Leipz. 1836, S. 1—162), Ed. Müller (in seiner: Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, Bd. II, Berlin 1837, S. 207—224), G. W. Nitzsch (Ind. lect., Kiel 1849), über Apulejus Prantl, Gesch. der Logik I, S. 578—591; die Schrift des Albinus über Plato haben Schneider (Ind. lect. Vratisl. 1852) und K. F. Hermann (im VI. Bande seiner Ausgabe der Schriften Plato's) herausgegeben, die des Alcinous Orelli (in: Alex. Aphrod. de fato etc., 1824) und K. F. Hermann (im VI. Bande der Werke Plato's). Die philosophischen Abhandlungen des Plutarch, Apulejus und Galen finden sich in den Gesammtausgaben ihrer Werke; Plutarchs Moralia sind auch besonders von Wyttenbach (Oxonii 1795—1830, Lips. 1796—1834), F. Dübner (Paris 1841) herausgegeben worden. Ueber die philosophischen Ansichten Galens handelt Kurt Sprengel (Beitr. zur Gesch. der Medicin, I, 117—195). Ueber Celsus, den Bekämpfer des Christenthums, handeln: F. A. Philippi (de Celsi, adversarii Christianorum, philosophandi genere, Berol. 1836; C. W. Bindemann (über Celsus und seine Schrift gegen die Christen, in: Zeitschr. für hist. Theol. 1842); G. Baumgarten-Crusius (de scriptoribus saeculi II. p. Chr., qui novam religionem impugnarunt, Meissen 1845); Redepenning, Orig., Bd. II, Bonn 1846, S. 130—156; F. Chr. Baur, das Christenthum in den drei ersten Jahrh., S. 368—395.

Eudorus aus Alexandrien (um 25 v. Chr.) hat den Platonischen Timaeus, aber daneben auch Aristotelische Schriften commentirt, und eine Schrift über die Theile der Philosophie (*διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου*) verfasst, worin er bei den einzelnen Hauptfragen (*προβλήματα*) die Ansichten der verschiedenen Philosophen zusammenstellte (Plutarch. de anim. procreat. 3, 2 u. ö.; Simplic. ad Arist. Categ., Schol. ed. Br. p. 61 A. 25 u. ö.; Stob. Ecl. II, 46 ff.). Auch über die pythagoreische Lehre hat dieser Platoniker geschrieben (Simpl. in Phys. 39 A, wo den Pythagoreern trotz der Zweiheit der *στοιχεῖα*, nämlich des *ἕν* und der *ἀόριστος δυάς*, doch auch die Lehre, das *ἕν* sei *πάντων ἀρχή*, beigelegt wird).

Arius Didymus, ein gelehrter Akademiker, ein Schüler des Antiochus von Ascalon, zur Zeit des Augustus, hat *περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι* und Anderes geschrieben (Euseb. pr. ev. XI, 23; XV, 15). Stobaeus führt Florileg. 103, 28 *ἐκ τῆς Διδύμου ἐκλογῆς* eine Stelle über die peripatetische Lehre von der Eudämonie an, und hat die Darstellung der peripatetischen Ethik Ecl. II, S. 242—334, worin S. 274 f. eben diese Stelle sich wiederfindet, und auch die der stoischen Lehre ebend. S. 90—242 und anderes wahrscheinlich aus der Epitome des Arius entlehnt (s. Meineke a. a. O. und Zeller, Ph. d. Gr. III, 1, 1865, S. 546). In dieser Darstellung wird die peripatetische Ethik der stoischen in derselben Weise angenähert, wie es nach Cicero's Darstellung von Antiochus dem Ascaloniten geschah. Didymus hat auch *περὶ Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας* geschrieben.

Thrasyllus, der bekannte Ordner der Platonischen Dialoge, war ein Grammatiker, der unter Tiberius lebte, und mit dem Platonismus eine neupythagoreische Zahlenspeculation und chaldaisirende Magie verband. Schol. in Juven. VI, 576: Thrasyllus multarum artium scientiam professus postremo se dedit Platonicae sectae, et deinde mathesi, qua praecipue viguit apud Tiberium. Diese mathesis war eine abergläubische Zahlenmystik und Astrologie. Neben Thrasyllus nennt Albinus (introd. in Platon. dialogos c. 6) den Dercyllides als Begründer der Eintheilung jener Dialoge in Tetralogien. Nach Porphyrius bei Simplic. ad Arist. phys. f. 54

(Schol. ed. Brandis p. 344 A) hat Derkyllides eine Schrift über Plato's Philosophie verfasst, in deren elftem Buche er ein Zeugniss des Hermodorus aus dessen Schrift über Plato citirte, wonach Plato die ὕλη und das ἄπειρον und ἀόριστον auf das Mehr und Minder (Grösse und Kleinheit etc.) reducirte. Das hier behandelte Problem betrifft einen der wesentlichsten Berührungspunkte des Platonismus mit dem Pythagoreismus.

Theon aus Smyrna (im zweiten Jahrh. nach Chr.) hat eine noch erhaltene Erklärung des Mathematischen bei Plato verfasst (ed. Bullialdus, Paris 1644; ed. I. I. de Gelder, Lugd. Bat. 1827; ejusdem lib. de astronomia, ed. Th. H. Martin, Paris 166
1849). Er war mehr Mathematiker, als Philosoph. Seine astronomischen Sätze hat er grösstentheils aus einer Schrift des Peripatetikers Adrastus entlehnt.

Plutarch aus Chäronea (geb. um 50, gest. um 125 nach Chr.), ein Schüler des Alexandriners Ammonius, der unter Nero und Vespasian in Athen lehrte, entwickelt seine philosophischen Ansichten in der Form der Erklärung Platonischer Stellen, mit der Ueberzeugung, nur Plato's Meinung wiederzugeben, auch wo er in der That von Plato abweicht, ganz, wie später die Neuplatoniker; doch steht er noch dem reinen Platonismus weit näher, als jene. Von Plato entfernt sich Plutarch hauptsächlich durch seine einseitige Vorliebe für die moralischen und religiösen Lehren und durch seine Gleichgültigkeit gegen die dialektische Form. Er bekämpft den stoischen Monismus und recurrirt auf die Platonische Annahme zweier kosmischer Principien, Gottes als des Urhebers des Guten und der Materie als der Bedingung der Existenz des Bösen. Die μονάς musste sich mit der δυὰς ἀόριστος, das formgebende Princip mit dem formempfangenden zur Weltbildung verbinden. Zwischen Gott und die Materie stellt Plutarch die Ideen: ἡ μὲν οὖν ὕλη τῶν ὑποκειμένων ἀτακτότατόν ἐστιν· ἡ δ' ἰδέα τῶν παραδειγμάτων κάλλιστον· ὁ δὲ θεὸς τῶν αἰτίων ἄριστον (quaest. conv. VIII, 2, 4). Gott ist seinem Wesen nach uns unbekannt (de Pyth. orac. 20); er sieht, wird aber nicht gesehen (de Is. et Osir. 75), er ist einheitlich, frei von jeder ἑτερότης, er ist das Seiende (ὄν), frei von jeder γένεσις (de El apud Delph. 20; de Is. et Osir. 78). Nur die Wirkungen Gottes sind unserer Erkenntniss zugänglich. Die Materie ist an sich nicht böse, sondern indifferent; sie ist der gemeinsame Ort für Gutes, wie für Böses; in ihr ist eine Sehnsucht nach dem Göttlichen; aber in ihr ist auch ein anderes Princip enthalten, das sich in den ungeordneten Bewegungen bekundet und als eine böse Weltseele neben der guten erscheint (de Is. 45 ff.; de an. procreat. c. 6 f.). Die Götter sind gut, die Dämonen theils gut, theils böse; die menschliche Seele vereinigt in sich beide Elemente. Plutarch hat, indem er reiner Platoniker zu sein meint und die Stoiker lebhaft bekämpft, doch manche stoische Anschauungen sich angeeignet. Plutarchs sittliche Gesinnung ist edel und mild.

Maximus von Tyrus, der ungefähr um ein halbes Jahrhundert nach Plutarch lebte, hat eine ähnliche Richtung, wie jener, huldigt aber in weit höherem Maasse dem religiösen Synkretismus und einer abergläubischen Dämonologie.

Apulejus von Madaura, wahrscheinlich zwischen 126 und 132 nach Chr. geboren, nennt neben der Gottheit die Ideen und die Materie als Urgründe. Näher unterscheidet er auf Seiten des Uebersinnlichen oder wahrhaft Seienden Gott und seine Vernunft, welche die ideellen Formen umfasst, und die Seele; auf die andere Seite fällt ihm alles Sinnliche oder Materielle. Dem Dämonenglauben huldigt er eben so sehr, wie Maximus. Das dritte Buch seiner Schrift de dogmate Platonis enthält logische Sätze, in denen stoische und peripatetische Lehren mit einander verschmolzen sind. Marcianus Capella und Isidor haben manches daraus entnommen.

Alcinous, der wahrscheinlich um dieselbe Zeit lebte, bezeichnet in seinem Abriss der Platonischen Lehre (εἰς τὰ τοῦ Πλάτωνος δόγματα εἰσαγωγή) gleichfalls

die Gottheit, die Ideen und die Materie als die Urgründe. Er vermischt kritiklos Aristotelische und stoische Ansichten mit den Platonischen.

Albinus (um 150 nach Chr.) hat eine Einleitung in die Platonischen Gespräche geschrieben, die von geringem Werthe ist, auch Commentare zu Platonischen Schriften verfasst. Vgl. Alberti, über des Alb. Isagoge, in Rh. Mus., N. F., XIII, S. 76 — 110.

Severus, von dem Eusebius (praep. ev. XIII, 17) uns ein Bruchstück erhalten hat, bekämpft einzelne Lehren Plato's: insbesondere giebt er die Weltentstehung nicht zu (Procl. in Tim. II, 88) und erklärt die Seele für einfach nach Art einer mathematischen Figur, nicht zusammengesetzt aus einer leidensfähigen und einer leidenlosen Substanz. Mit seinem Platonismus sind stoische Doctrinen verschmolzen.

Calvisius Taurus (der um 150 nach Chr. zu Athen lehrte) hat gegen die Stoiker und über den Unterschied der Platonischen und Aristotelischen Lehren ge-
167 schrieben (A. Gellius N. A. XII, 5; Suidas s. v. *Ταῦρος*). Gellius, der sein Schüler war, erwähnt ihn häufig.

Atticus (der um 174 nach Chr. geblüht haben soll) bekämpfte die Vermischung der Platonischen Lehre mit der Aristotelischen, und bestritt heftig den Aristoteles (Euseb. praep. ev. XI, 1 u. ö.). Er hielt am Wortsinne des Timaeus (insbesondere in der Lehre von der Zeitlichkeit der Weltentstehung fest. Seine Auffassung der Platonischen Ethik scheint dieselbe der stoischen angenähert zu haben. Ein Schüler des Atticus war Harpokration (Procl. in Tim. II, 93 B).

Claudius Galenus (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.), der bekannte medicinische Lehrer, hat auch der Philosophie seinen Fleiss zugewandt und sich insbesondere eingehend mit der Erklärung von Schriften des Plato, Aristoteles, Theophrast und Chrysippus befasst. Er preist die Philosophie (die ihm mit der Religion identisch ist) als das grösste unter den göttlichen Gütern (Protrept. c. 1). In der Logik folgt er dem Aristoteles. Die nach ihm benannte vierte Schlussfigur ist von ihm nicht in ihren einzelnen Modis zuerst aufgebracht oder „erfunden", sondern nur durch Vertheilung der von Theophrast und Eudemus in der ersten Figur zusammengestellten Modi gewonnen worden. In der Metaphysik vermehrt er die vier Aristotelischen Principien: Materie, Form, bewegende und Zweck-Ursache, um ein fünftes: das Werkzeug oder Mittel (*δι᾽ οὗ*), welches von (Plato und) Aristoteles, wie es scheint, mit unter den Begriff der bewegenden Ursache subsumirt worden war. So geneigt er ist, den Platonischen Ansichten über die Unkörperlichkeit der Seele beizustimmen, so wenig vermag er in dieser Frage und überhaupt bei allem, was über den Kreis der Erfahrung hinausgeht, den Zweifel zu überwinden. Das Hauptgewicht legt er auf die religiöse Ueberzeugung vom Dasein der Götter und vom Walten der Vorsehung.

Celsus, der Gegner des Christenthums, dessen Argumente Origenes zu widerlegen sucht, kann nicht ein Epikureer, sondern ein Platoniker gewesen sein. Er läugnet nicht die Einwirkung der Götter auf die Welt, sondern nur die Unmittelbarkeit der Wirkungen Gottes auf das Sinnliche. Der göttlichen Causalität steht die der Materie entgegen, an welche letztere sich die unaufhebbare physische Nothwendigkeit knüpft.

Numenius aus Apamea in Syrien, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebte, verbindet Pythagoreische und Platonische Ansichten in der Weise, dass, während er selbst dem Pythagoras die oberste Autorität zugesteht und behauptet, Plato habe das Wesentliche seiner Lehre ganz von Pythagoras

entnommen, in der That das Platonische Element bei ihm das vorwiegende ist. Die Philosophie der Griechen führt er auf die Weisheit der Orientalen zurück und nennt Plato einen attisch redenden Moses (*Μωυσῆς ἀττικίζων*, Clem. Alex. Stromat. I, 342; Euseb. praep. ev. XI, 10). Ohne Zweifel war er mit Philo und überhaupt der jüdisch-alexandrinischen Theosophie wohl vertraut. Er hat u. A. *περὶ τῶν Πλάτωνος ἀποῤῥήτων, περὶ τἀγαθοῦ* und *περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* geschrieben (Euseb. praep. ev. XIII, 5; XIV, 5). Die bemerkenswertheste Abweichung des Numenius von Plato (die freilich von ihm selbst nicht als Abweichung erkannt wird) liegt darin, dass er (vielleicht nach dem Vorgange christlicher Gnostiker, namentlich der Valentinianer, und mittelbar veranlasst durch die Unterscheidung der jüdisch-alexandrinischen Philosophen zwischen Gott selbst und seiner in der Welt wirkenden Kraft, dem *λόγος*) den Weltbildner (*δημιουργός*) als einen zweiten Gott von der obersten Gottheit unterscheidet. Der erste Gott ist gut an und durch sich selbst; er ist reine Denkthätigkeit (*νοῦς*) und Princip des Seienden (*οὐσίας ἀρχή*, Euseb. pr. ev. XI, 22). Der zweite Gott (*ὁ δεύτερος θεός, ὁ δημιουργὸς θεός*) ist gut durch Theilnahme an dem Wesen des ersten (*μετουσίᾳ τοῦ πρώτου*); er schaut auf die übersinnlichen Urbilder hin und gewinnt hierdurch das Wissen (*ἐπιστήμη*); er wirkt auf die Materie und bildet hierdurch die Welt, indem er Princip des Werdens ist (*γενέσεως ἀρχή*). Die Welt, das Erzeugniss des Demiurgen, ist der dritte Gott. Numenius bezeichnet die drei Götter als *πάππος, ἔκγονος* und *ἀπόγονος* (Procl. 168
in Plat. Tim. II, 93). Numenius schreibt diese Lehre nicht nur dem Plato, sondern sogar schon dem Sokrates zu (Euseb. praep. ev. XIV, 5). Das Herabsteigen der Seele aus ihrem leiblosen Präexistenzzustande in den Leib involvirt nach ihm eine sittliche Schuld. Mit Numenius scheint Kronius, der öfters mit ihm zusammen genannt und von Porphyrius (de antro nymph. 21) als sein *ἑταῖρος* bezeichnet wird, die gleiche Richtung getheilt zu haben. Er deutete die Homerischen Dichtungen allegorisch im mystischen Sinne. Auch Harpokration folgte dem Numenius in der Lehre von den drei höchsten Göttern.

Die Schriften des angeblichen Hermes trismegistus (ed. Gust. Parthey, Berol. 1854; vgl. über ihn Baumgarten-Crusius, Progr., Jena 1827; B. J. Hilgers, Bonn 1855), die in religiöser und philosophischer Hinsicht einen ganz synkretistischen Charakter tragen, gehören bereits der Zeit des Neuplatonismus an.

§ 66. Dem Neuplatonismus, der auf Grund des Princips der Transscendenz der Gottheit bei allem Anschluss an Plato doch das Ganze der philosophischen Wissenschaft auf eine neue systematische Form bringt, gehören an: 1) die alexandrinisch-römische Schule des Ammonius Sakkas, der die gesammte Richtung begründet, und des Plotin, der zuerst das System allseitig durchgebildet hat, 2) die syrische Schule des Jamblichus, der eine phantastische Theurgie begünstigt, 3) die atheniensische Schule des jüngeren Plutarch, des Syrian, des Proclus und seiner Nachfolger, die zu grösserer Besonnenheit zurückkehrt, nebst den commentirenden Neuplatonikern der späteren Zeit.

Auf den Neuplatonismus überhaupt beziehen sich die Abhandlungen und Schriften von G. Olearius (in seiner Uebersetzung von Stanley's Geschichte der Philosophie, Leipz. 1711, S. 1205 ff.), J. A. Dietelmaier (programma, quo seriem

veterum in schola Alexandrina doctorum exponit, Altd. 1746), die Histoire critique de l'eclecticisme ou des nouveaux Platoniciens (Avign. 1766), Meiners (Leipz. 1782), Keil (Leipz. 1785), Oelrichs (Marb. 1788), Fülleborn (in: Beitr. zur Gesch. d. Ph., III, 3, S. 70 ff.), Imm. Herm. Fichte (de philos. novae platon. origine, Berol. 1818), F. Bouterweck, (philosophorum Alexandrinorum ac Neoplatonicorum recensio accuratior, in: Comm. soc. reg. Gotting. rec. vol. V, p. 227—258, Göttingen 1823), Tzirner (der Fall des Heidenthums, Leipz. 1829), K. Vogt (Neoplatonismus und Christenthum, Berl. 1836), Jules Simon (histoire de l'école d'Alexandrie, Paris 1843, vgl. Emile Saisset in: Révue des deux mondes, 1. sept. 1844), J. Barthélemy St. Hilaire (de l'école d'Alexandrie, Paris 1845), Vacherot (histoire critique de l'école d'Alexandrie, Paris 1846—51), Steinhart (neuplatonische Philosophie, in: Pauly's Realencycl. des class. Alterthums).

Dass die neuplatonische Philosophie, obschon erst nach dem Christenthum entstanden, doch ihrem Charakter nach noch der vorchristlichen Zeit angehört, wird kaum der Bemerkung bedürfen.

§ 67. Der Begründer des Neuplatonismus ist der Alexandriner Ammonius Sakkas, der Lehrer des Plotinus. Ammonius hat seine Lehre nur mündlich vorgetragen, und das Verhältniss derselben zu der Plotinischen lässt sich im Einzelnen nicht mit Sicherheit bestimmen. Auf ihn selbst wird die Behauptung zurückgeführt, zwischen der Philosophie des Plato und Aristoteles sei keine wesentliche Differenz; doch ist auch diese Angabe unsicher.

169 Von den Schülern des Ammonius sind neben Plotin die bedeutendsten: Origenes der Neuplatoniker, Origenes Adamantius der Christ, Erennius, und Longinus der Philolog.

Dehaut, essai historique sur la vie et la doctrine d'Ammonius Saccas, Bruxelles 1836.

G. A. Heigl, der Bericht des Porphyrius über Origenes, Regensburg 1835.

Dionys. Longinus, de sublimitate, ed. S. F. N. Morus, Lips. 1769, ed. B. Weiske, Lips. 1809. Longini vel Dionysii περὶ ὕψους, ed. L. Spengel, in: Rhetores graeci, I, Lips. 1853. Longini quae supersunt, ed. Weiske, Oxonii 1820; ed. A. E. Egger, Paris 1837. Dav. Ruhnkenii diss. de vita et scriptis Longini, Lugd. Batav. 1776. Louis Vaucher, études critiques sur le traité du sublime, Genève 1854.

Ammonius, der ungefähr von 175—250 nach Chr. lebte, soll von seinen Eltern im Christenthum erzogen, später aber zum hellenischen Glauben zurückgekehrt sein. Porphyr. ap. Euseb. Hist. eccl. VI, 19: Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἥψατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο. Der Beiname Σακκᾶς (der Sackträger) weist auf die Beschäftigung hin, durch welche Ammonius ursprünglich sich seinen Lebensunterhalt erwarb. Spätere (namentlich Hierokles) geben ihm den Beinamen θεοδίδακτος. Die Angabe, er habe die Platonische und Aristotelische Lehre dem Wesen nach für identisch erklärt, stammt von Hierokles her (bei Phot. bibl. cod. 214, p. 172 A; 173 B; cod. 251 p. 461 A. Bekk.), der der atheniensischen Schule der Neuplatoniker angehört, welche vielleicht nur ihr eigenes Ausgleichungsstreben auf Ammonius übertrug. Ueber die Lehre des Ammonius von der Unkörperlichkeit

der Seele macht Nemesius (de nat. hom. c. 2) einige Mittheilungen, bei denen aber auch zweifelhaft bleibt, ob nicht Fremdes auf Ammonius übertragen worden sei. Ob die Lehre, die in dem System des Plotin von fundamentaler Bedeutung ist, dass das Eine, schlechthin Gute jenseits der Ideenwelt und des göttlichen Verstandes sei, schon von Ammonius aufgestellt worden sei, ist ungewiss; sie war (nach Procl. theol. Plat. II, 4 init.) dem Mitschüler des Plotin Origenes fremd; wie Longin zu ihr stand, wissen wir nicht gewiss, da die Streitfrage zwischen ihm und Plotin, ob die Ideen ausserhalb des *νοῦς* subsistiren, mit jenem Problem nicht nothwendig zusammenhängt.

Das Origenes der Christ von Origenes dem Neuplatoniker zu unterscheiden sei (obschon G. A. Heigl die Identität behauptet), ist unzweifelhaft; denn Porphyr (bei Euseb. hist. eccl. VI, 19) kennt die Schriften des christlichen Kirchenvaters, dessen trotz hellenischer Bildung eingehaltene christliche Richtung er beklagt (a. a. O. bei Euseb.: *Ὠριγένης δὲ Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα*), und sagt doch von dem Platoniker Origenes, derselbe habe (abgesehen von einem Commentar zum Prooemium des Platonischen Timaeus, den Proclus in Plat. theol. II, 4 erwähnt) nur über folgende zwei Themata geschrieben: *περὶ δαιμόνων*, und: *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς* (Porphyr. vita Plotini, c. 3); die letztere Schrift handelte höchst wahrscheinlich über die Identität des Weltbildners mit dem höchsten Gotte. Der Christ Origenes (geb. 185 n. Chr.) scheint um 212 die Schule des Ammonius besucht zu haben.

Erennius, Origenes und Plotin sollen sich (nach Porphyr. vita Plot. c. 2) gegenseitig das Versprechen gegeben haben, die Lehre des Ammonius nicht zu veröffentlichen; nachdem aber Erennius diese Zusage gebrochen habe, hätten sich auch Origenes und Plotin nicht mehr daran gebunden gefühlt; doch habe Plotin erst sehr spät geschrieben.

Longin (213—273 n. Chr.), der bekannte Grammatiker und Aesthetiker, vertrat im Gegensatz gegen Plotin und dessen Anhänger die Lehre, dass die Ideen getrennt vom *νοῦς* existiren; noch Porphyr, der eine Zeitlang Longins Schüler war, suchte 170
in einer gegen Plotin gerichteten Schrift zu beweisen: *ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά*, liess sich dann von Amelius, einem Schüler des Plotin, eines Andern belehren, ward aber darüber von Longin angegriffen (Porphyr. vit. Plot. c. 18 ff.). Plotin erkannte den Longin auch später noch als den tüchtigsten Kritiker seiner Zeit an (vita Plot. c. 20: *τοῦ καθ' ἡμᾶς κριτικωτάτου γενομένου*); aber er wollte ihn (vielleicht, weil Longin ihm gegenüber auf dem — wirklichen oder vermeintlichen — Wortsinne der Platonischen Schriften bestand) nur als Philologen, nicht als Philosophen gelten lassen (Plotin ap. Porphyr. de vita Plot. c. 14: *φιλόλογος μὲν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς*). Jedenfalls ist dieses Urtheil zu hart. Freilich hat Longin nicht gleich Plotinus die Theosophie fortgebildet; aber er hat sich doch auch an den philosophischen Untersuchungen auf diesem Gebiete mitbetheiligt, und die Aesthetik hat er durch seine Schrift vom Erhabenen (*περὶ ὕψους*), die voll von feinen und treffenden Bemerkungen ist, wahrhaft bereichert.

§ 68. Plotinus (205—270 nach Chr.), der zuerst die neuplatonische Lehre in systematischer Form entwickelt oder mindestens zuerst dieselbe schriftlich dargestellt hat, erhielt seine Bildung zu Alexandria unter Ammonius Sakkas, und lehrte später (seit 244 nach Chr.) in Rom. Seine Schriften hat sein Schüler Porphyrius stylistisch überarbeitet und in sechs Enneaden herausgegeben.

Plotin statuirt mit Plato *αἰσθητά* und *νοητά* und Mittelwesen zwischen beiden, und zwar findet er das Mittlere in dem Psychischen. Von Plato aber weicht er (ohne sich dessen jedoch selbst bewusst zu sein, da er seine eigene Lehre in Plato's Schriften zu finden meint) im Princip dadurch ab, dass er das Eine oder Gute, welches dem Plato als die höchste der Ideen gilt, über die Sphäre der Ideen und des durch das Denken Erkennbaren überhaupt hinaushebt, und die Ideen, denen Plato selbstständige Existenz zuerkennt, aus diesem *ἕν* emaniren lässt und so auch die Seele wiederum aus den Ideen, woran sich als letzte der Emanationen das Sinnliche reiht; ferner dadurch, dass ihm die Ideen in dem *νοῦς* sind, während dem Plato nach dem zwischen poëtischer Personification und dogmatistischer Doctrin schwankenden Ausdruck im Timaeus die Ideen Götter sind und die oberste Idee, die Idee des Guten, der höchste Gott, und dem Verfasser des Sophistes in streng dogmatischem Sinne Bewegung, Leben und Vernunft in den Ideen ist.

Das Urwesen, die ursprüngliche Einheit, das *ἕν*, welches das *ἀγαθόν* ist, ist weder Vernunft, noch Gegenstand der Vernunfterkenntniss (weder *νοῦς*, noch *νοητόν*), sondern um seiner absoluten Einheitlichkeit willen von diesem Gegensatze frei und über beide Glieder desselben erhaben. Das *ἕν* lässt aus der Ueberfülle seiner Kraft ein Abbild seiner selbst hervorgehen, gleichwie die Sonne Strahlen von sich ausgehen lässt. Das Abbild wendet sich mit Nothwendigkeit dem Urbilde zu, um dasselbe zu schauen, und wird eben dadurch zum *νοῦς*. Dem *νοῦς* sind die Ideen immanent, aber nicht als blosse Gedanken, sondern als substantiell in ihm existirende Theilwesen seiner selbst. Sie bilden in ihrer Einheit den *νοῦς*, gleichwie die Theoreme in ihrer Einheit die Wissenschaft. Sie sind
171 das wahrhaft Seiende und Lebendige, *τὸ ὅ ἐστι ζῶον* oder *ἡ οὐσία*. Die nämliche ideelle Wirklichkeit ist als ruhend das wahrhaft Seiende oder das Erkenntnissobject, als bewegt oder aktiv aber das erkennende Wesen oder die Vernunft. Der *νοῦς* erzeugt als sein Abbild die Seele, die in ihm ist, gleichwie er selbst in dem Einen. Die Seele ist theils dem Ideellen, theils dem Sinnlichen zugewandt. Der Körper ist in ihr; er ist von ihr abhängig; sie ist von ihm durchweg trennbar, nicht nur hinsichtlich ihrer Denkkraft, sondern auch in ihren niederen Vermögen, der Erinnerungskraft, der Kraft zu sinnlicher Wahrnehmung, ja selbst der Bildungskraft, durch welche sie Materielles gestaltet. Sie hat Präexistenz und Postexistenz. Die Materie, welche in den sinnlich wahrnehmbaren Objecten ist, ist mit der Materie, die in den Ideen ist, nur generisch gleich (sofern sie, wie jene, unter den allgemeinen Begriff der Materie fällt), aber von

derselben vermöge ihrer räumlichen Ausdehnung und Solidität specifisch verschieden. Sie ist ein *μὴ ὄν*, ein Wesenloses, das nur durch höhere Kräfte, die nicht aus ihr selbst stammen, gestaltet werden kann. Die in sie selbst eingehenden Formen und bildenden Kräfte, die Naturkräfte (*λόγοι*), stammen von den Ideen oder dem *νοῦς* her. Das Ideelle und das Sinnliche fällt nicht unter die gleichen Kategorien. Die Aufgabe des Menschen, der als sinnliches Wesen sich Gott entfremdet hat, ist die Rückkehr zu Gott durch Tugend, durch philosophisches Denken und zuhöchst durch unmittelbares, ekstatisches Anschauen des Urwesens und Einswerden mit ihm.

Unter den Schülern des Plotin sind die bedeutendsten: Amelius, einer der ältesten Schüler, und Porphyrius, der Ueberarbeiter, Ordner und Herausgeber der Plotinischen Schriften.

Plotins Werke erschienen zuerst in der lateinischen Uebersetzung des Marsilius Ficinus (Florentiae 1492; Saligniaci 1540; Basileae 1559), dann griechisch und lateinisch (Basileae 1580, wiederholt Bas. 1615); hrsg. mit Ficins Uebersetzung von Dan. Wyttenbach, G. H. Moser und Fr. Creuzer (Oxonii 1835), von Creuzer und Moser (Paris 1855); von A. Kirchhoff (Lips. 1856); die Abh. Plotins über die Tugenden und gegen die Gnostiker wurden von Kirchhoff schon 1847 herausgegeben, das Buch gegen die Gnostiker von Heigl (Regensb. 1832). Das achte Buch der dritten Enneade (von der Natur, von der Betrachtung und von dem Einen) hat Creuzer übersetzt und erläutert (in: Daub und Creuzer, Studien, Bd. I, Heidelberg 1805, S. 30—103), die erste Enneade Engelhardt (Erlangen 1820); in's Englische hat Th. Taylor mehreres übertragen (Lond. 1787; 1794; 1817); eine französische Uebersetzung des Ganzen mit Commentar hat Bouillet geliefert (Paris 1857—60).

Von Plotin handeln in neuerer Zeit namentlich: Gottl. Wilh. Gerlach (disp. de differentia, quae inter Plotini et Schellingii doctrinam de numine summo intercedit, Viteb. 1811), Heigl (Plotinische Physik, Landshut 1815), Steinhart (de dialectica Plotini ratione, Hal. 1829, meletemata Plotiniana, Diss. Port., Numburgi 1840, und Art. Plotin in: Pauly's Realenc. d. cl. Alt.), Ed. Müller (in seiner: Gesch. der Theorie der Kunst bei den Alten, II, S. 285—315, Berlin 1837), J. A. Neander (über Ennead. II, 9: gegen die Gnostiker, in: Abh. der Berl. Akad., Berl. 1845, S. 299 ff.), F. Creuzer (in den Prolegom. zu der Pariser Ausg. der Werke Plotins), C. Herm. Kirchner (die Philosophie des Plotin, Halle 1854), Starke (Plotini de amore sententia, Neu-Ruppin 1854), R. Volkmann (die Höhe der antiken Aesthetik, oder Plotins Abh. vom Schönen, Stettin 1860), Emil Brenning (die Lehre vom Schönen bei Plotin, im Zusammenhange seines Systems dargestellt, ein Beitrag zur Geschichte der Aesthetik, Göttingen 1864), A. J. Vitringa (de egregio quod in rebus corporeis constituit Plotinus pulchri principio, Amst. 1864), Valentiner (Plotin und seine Enneaden, in: Studien und Kritiken, Jahrg. 1864, Heft 1), Arthur Richter (über Leben und Geistesentwickelung des Plotin, Halle 1864).

Porphyrii vita Plotini, verfasst 303, erschien zuerst bei den Baseler Ausgaben der Enneaden von 1580 und 1615, dann in Fabric. bibl. gr. IV, 2, 1711, S. 91—147, und bei der Oxforder Ausgabe der Enneaden 1835, jedoch nicht bei der Pariser Aus-

gabe, bei Kirchhoff's Ausgabe, Leipz. 1856, ferner bei Diog. Laërt. ed. Cobet, Paris 1850, append. p. 102—118, ed. Ant. Westermann. Porphyrii vit. Pyth. ed. Kiessling, bei Jambl. de vit. Pythagorica, Lips. 1815—16; ed. Westermann, bei: Diog. L. ed. Cobet, Paris 1850 app. p. 87—101. Porphyrii *ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, hrsg. von L. Holstenius mit der vita Pythag. (Romae 1630) und in der Pariser Ausgabe des Plotin (Par. 1855). Porphyr. epist. de diis daemonibus ad Anebonem, bei: Jambl. de myst., Venet. 1497 und bei Gale's Ausgabe derselben Schrift,
172 Oxonii 1678. Porphyr. de quinque vocibus sive in categor. Aristotelis introductio, Par. 1543 und vor den Ausgaben des Organon. Porphyr. de abstinentia ab animalibus necandis, ed. Jac. de Rhoer, Traj. ad Rh. 1757. Porphyr. epist. ad Marcellam ed. Angelus Maius, Mediolani 1816; 1831; ed. J. C. Orellius, in: opusc. Graec. sententiosa, tom. I, Lips. 1819. Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, ed. Gust. Wolff, Berol. 1856; Porph. de abstinentia et de antro nympharum ed. R. Hercher (mit Aelian, de nat. animalium etc.) Paris 1858; Porph. philos. Platonici opuscula tria rec. Aug. Nauck, Lips. 1860. Ueber Schriften des Porphyrius handelt Brandis (Abh. der Berliner Akad. der Wiss., ph.-hist. Cl., 1833, S. 279 ff.). Ueber seine Bedeutung innerhalb des Neuplatonismus handelt N. Bouillet (Porphyre, son rôle dans l'école néoplatonicienne, sa lettre à Marcella, traduite en Fr., extr. de la Revue crit. et bibl. Par., mars 1864), über sein Verhältniss zum Christenthum Kellner in der von Kuhn hrsg. theol. Quartalschr. 1865, Heft 1.

Plotins Vaterstadt ist Lykopolis in Aegypten (Eunap. vit. soph. p. 6 Boiss. u. A.); er selbst wollte nie dieselbe nennen, ebensowenig seine Eltern und die Zeit seiner Geburt; denn das Alles erachtete er als ein Irdisches und schien sich zu schämen, dass er im Leibe sei, wie sein Schüler Porphyr (vit. Plot. c. 1) erzählt. Seine Geburt setzt Porphyr (vit. Plot. c. 2) in das Jahr 205 nach Chr.; er berechnet dasselbe aus dem Lebensalter und der Zeit des Todes. Plotin sei nämlich gestorben in seinem 66. Lebensjahre (wie Eustochius, ein Mitschüler des Porphyr, erfahren habe) und zwar, als das zweite Jahr der Regierung des Claudius zu Ende ging (also 270 nach Chr.). Plotin wandte sich in seinem 28. Lebensjahre (232 nach Chr.) der Philosophie zu und hörte bei den damals in Alexandrien berühmten Männern, aber keiner vermochte ihn zu befriedigen, bis er endlich zu Ammonius kam und in ihm den Lehrer fand, den er gesucht hatte. Bei diesem blieb er bis zum Jahre 242 oder 243; dann schloss er sich dem Zuge des Kaisers Gordianus gegen die Perser an, um die persische Philosophie kennen zu lernen, verfehlte aber diesen Zweck bei dem unglücklichen Ausgange der Expedition und musste durch die Flucht nach Antiochia sein Leben retten.

Zu den Lehrern der Philosophie in Alexandrien, welche Plotin vor seinem Anschluss an Ammonius gehört hat, scheint auch Potamo zu gehören (Porphyr. vit. Plot. c. 9, an welcher dunkeln und corrumpirten Stelle wohl mit Christoph Aug. Heumann in Acta Erud. I, 327, vgl. Brucker, hist. crit. philos. II, 193—204, zu lesen ist: *οὗ τῆς παιδεύσεως φροντίζων πολλὰ εἰς ἓν μεταποιοῦντος ἠκροάσατο* oder auch *πολλὰ εἰς ἓν σκοποῦντος καὶ μεταποιοῦντος*); Potamo vertraute später wiederum eins seiner Kinder dem Plotin zur Erziehung an. (Doch schwankt die Lesart und Deutung; statt Potamo wird auch Polemo gelesen und dieser selbst als Mündel Plotins gedeutet.) Diogenes Laërtius erwähnt (prooem. 21) einen Alexandriner Potamo als Stifter einer eklektischen Secte (*ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως, ἐκλεξαμένου τὰ ἀρέσκοντα ἐξ ἑκάστης τῶν αἱρέσεων*); insbesondere hat derselbe stoische Sätze mit platonisch-aristotelischen verschmolzen. Suidas sagt (s. v. *Ποτάμων*): *Π. Ἀλεξανδρεὺς γεγονὼς πρὸ Αὐγούστου καὶ μετ' αὐτόν*, derselbe sei Verfasser eines Commentars zu Plato's Politie. Dieser Potamo ist ein anderer (wofern nicht etwa *πρὸ Ἀλεξάνδρου Αὐγούστου* zu lesen ist).

Vierzig Jahre alt (244 nach Chr.) kam Plotin nach **Rom** (Porphyr. vit. Plot. c. 3). Es gelang ihm, dort Schüler zu finden, und später auch, den Kaiser Gallienus, sowie dessen Gemahlin Salonina für seine Lehre zu gewinnen, so dass er sogar den Gedanken zu fassen wagte, mit Genehmigung und Unterstützung des Kaisers in Campanien eine Philosophenstadt zu gründen, die **Platonopolis** heissen und deren Einwohner nach den Gesetzen Plato's leben sollten. Er selbst wollte mit seinen Schülern dort wohnen. Gallienus war nicht abgeneigt, dem Philosophen die Bitte zu gewähren, wurde aber von seinen Rathgebern umgestimmt, so dass der Plan nicht zur Ausführung gelangte. In Rom blieb Plotin bis zum ersten Jahr der Regiernng des M. Aurelius Claudius (269 nach Chr.) und begab sich dann nach **Campanien**, wo er nach ungefähr 1½ Jahren starb.

Dass Plotin die Lehren der sämmtlichen philosophischen Schulen der Griechen durch Lecture der Hauptwerke genau kannte, geht aus seinen Schriften hervor; dass er insbesondere den Aristoteles kaum weniger eifrig, als den Plato studirt hat, bezeugt Porphyr (vita Plot. c. 14) ausdrücklich. Von grossem Einfluss waren auf ihn die Schriften des Numenius. Porphyr erkennt in diesem einen Vorgänger des Ammonius und des Plotin, weist aber in Uebereinstimmung mit Amelius und Longinus den Vorwurf zurück, den Einige gegen Plotin erhoben hatten, als reproducire derselbe nur die Lehren des Numenius; Plotin habe vielmehr weit genauer, gründlicher und klarer, als irgend einer seiner Vorgänger, die pythagoreischen und platonischen Principien entwickelt (vita Plot. c. 17 f., 20 f.). In den Synusien liess Plotin die Schriften der Platoniker Severus, Kronius, Numenius, Gajus, Atticus, aber auch die der Peripatetiker Aspasius, Alexander (von Aphrodisias?) und Adrastus lesen und 173
knüpfte daran seine eigenen Betrachtungen an (Porphyr. vit. Plot. c. 14).

Plotin begann in seinem 50. Lebensjahr (254 nach Chr.) seine Lehre **schriftlich** darzustellen. Das Manuscript wurde nach seinem Tode von seinem Schüler Porphyrius revidirt und veröffentlicht; doch waren schon vorher einzelne Abschriften in die Hände der vertrauteren Schüler gelangt. Es gab im Alterthum auch eine durch Eustochius besorgte Ausgabe, über welche die Notiz auf uns gekommen ist, dass sie die zusammengehörigen psychologischen Untersuchungen, die sich Ennead. IV, 3—5 finden, anders eintheilte, indem sie das dritte Buch derselben an einer früheren Stelle, als die Porphyrianische Recension, beginnen liess. Die noch vorhandenen Manuscripte ruhen sämmtlich auf der durch Porphyrius besorgten Ausgabe.

Die **Darstellung** des Plotin entbehrt des ästhetischen Reizes der Platonischen Dialoge und noch viel mehr ihrer dialektischen Kraft; doch hat sie Ansprechendes wegen der ernsten Hingabe des Schriftstellers an den Gedanken und der Weihe des Vortrags. Porphyr schreibt der Plotinischen Diction Gedrängtheit und Gedankenreichthum zu (*σύντονος καὶ πολύνους*) und findet in vielen Partien mehr die Sprache der religiösen Begeisterung (*τὰ πολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαθῶς φράζων*) als den lehrhaften Ton. Longin, der manche Lehren des Plotin bekämpfte, bekennt doch (in einem Briefe an Porphyrius, in dessen vita Plotin. c. 19) seine Hochschätzung der Plotinischen Denk- und Redeweise: *τὸν δὲ τύπον τῆς γραφῆς καὶ τῶν ἐννοιῶν τἀνδρὸς τὴν πυκνότητα καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τῶν ζητημάτων διαθέσεως ὑπερβαλλόντως ἄγαμαι καὶ φιλῶ, καὶ μετὰ τῶν ἐλλογιμωτάτων ἄγειν τὰ τούτου βιβλία φαίην ἂν δεῖν τοὺς ζητητικούς.*

Die **Themata** der 54 Abhandlungen des Plotin, welche Porphyrius in sechs Enneaden zusammengestellt hat, indem er, wie er selbst (vit. Plot. c. 24) sagt,

nach der Weise des Aristotelikers Andronikus von Rhodus das Verwandte vereinigte, und mit dem Leichteren den Anfang machte, sind im Einzelnen folgende:

Erste Enneade. 1. Was das *ζῶον* überhaupt und was der Mensch sei (der Zeitfolge nach die 53. Abhandlung). 2. Ueber die Tugenden (der Zeitfolge nach die 19.). 3. Ueber die Dialektik oder über die dreifache Erhebung zum Intelligibeln (20). 4. Ueber die Glückseligkeit (46). 5. Ob die Glückseligkeit durch die Zeitdauer einen Zuwachs erlange (36). 6. Ueber das Schöne (1). 7. Ueber das erste Gut und die anderen Güter (54). 8. Welche Objecte die Uebel seien und worin der Ursprung des Uebels liege (51). 9. Ueber die Unstatthaftigkeit der Selbsttödtung (16). Porphyr bezeichnet (vita Plot. c. 24) die Themata der ersten Enneade im Allgemeinen als die ethischen (*τὰ ἠθικώτερα* oder *τὰς ἠθικωτέρας ὑποθέσεις*). Die Stelle aber, welche Porphyr denselben giebt, ist in wissenschaftlicher Hinsicht unangemessen und auch kaum aus didaktischen Gründen zu rechtfertigen; denn Plotin gründet die ethische Lehre von der subjectiven Erhebung zum Guten durchaus auf die zuvor entwickelte Lehre vom Guten selbst und von dem Seienden und von der Seele (vergl. insbesondere Ennead. I, 3, 1 init.).

Zweite Enneade (*τῶν φυσικῶν συναγωγή*). 1. Ueber den Himmel (40). 2. Ueber die Kreisbewegung des Himmels (14). 3. Ob die Gestirne Einwirkungen üben (52). 4. Ueber die zweifache Materie (12). 5. Ueber die Potentialität und Actualität (25). 6. Ueber Qualität und Wesen (17). 7. Ueber die Möglichkeit totaler Mischung (37). 8. Aus welchem Grunde das Entferntere bei dem Sehen kleiner erscheine, als es ist, das Nahe aber in seiner wirklichen Grösse (35). 9. Gegen die (christlichen) Gnostiker, welche die Welt und ihren Demiurgen für böse ausgeben (33).

Dritte Enneade (*ἔτι τὰ περὶ κόσμου*). 1. Ueber das Schicksal (3). 2 und 3. Ueber die Vorsehung (47 u. 48). 4. Ueber den mit unserer Ueberwachung beauftragten Dämon (15). 5. Ueber die Liebe (50). 6. Ueber die Leidlosigkeit des Unkörper-
174 lichen (26). 7. Ueber Ewigkeit und Zeit (45). 8. Ueber die Natur und die Betrachtung und das Eine (30). 9. Verschiedene Betrachtungen über das Verhältniss des göttlichen *νοῦς* zu den Ideen, über die Seele und über das Eine (13). — Porphyr sagt sehr naiv (a. a. O. c. 25), die siebente Abhandlung habe er *διὰ τὰ περὶ τοῦ χρόνου* und die achte *διὰ τὸ περὶ φύσεως κεφάλαιον* hierhergezogen.

Vierte Enneade (*τὰ περὶ ψυχῆς*). 1. Ueber das Wesen der Seele (4). 2. Wie die Seele zwischen der untheilbaren und theilbaren Substanz die Mitte halte (21). 3.—5. Ueber verschiedene psychologische Probleme (27—29). 6. Ueber die sinnliche Wahrnehmung und Erinnerung (41). 7. Ueber die Unsterblichkeit der Seele (2). 8. Ueber das Herabsteigen der Seele in den Körper (6). 9. Ueber die Frage, ob alle Seelen Eine seien (8).

Fünfte Enneade (*τὰ περὶ νοῦ*). 1. Ueber die drei ursprünglichen Hypostasen: das Urwesen, den *νοῦς* und die Seele (10). 2. Ueber die Entstehung und Ordnung dessen, was dem Urwesen nachsteht (11). 3. Ueber die erkennenden Substanzen und über das, was jenseits ihrer ist (49). 4. Ueber das Eine, und über die Weise, wie von ihm alles Andere herstamme (7). 5. Dass die *νοητά* nicht ausserhalb des *νοῦς* existiren; ferner über den *νοῦς* und über Gott als das an sich selbst Gute (32). 6. Dass das, was das Sein überragt, nicht ein denkendes Wesen sei, und was das ursprünglich denkende und was das in abgeleiteter Weise denkende Wesen sei (24). 7. Ob es auch Ideen der Einzelobjecte gebe (18). 8. Ueber die intelligible Schönheit (31). 9. Ueber den *νοῦς* und die Ideen und das Seiende (5). — Porphyr

gesteht zu, dass in keiner der Abhandlungen dieser Enneade ausschliesslich vom νοῦς gehandelt werde.

Sechste Enneade (über das Seiende und über das Gute oder das Eine). 1.—3. Ueber die Gattungen des Seienden (die Kategorien) (42—44). 4. u. 5. Dass das Seiende, indem es ein und dasselbe ist, zugleich überall ganz ist (22 u. 23). 6. Ueber die Zahlen (34). 7. Ueber die Vielheit des wahrhaft Seienden und über das Gute (38). 8. Ueber die Freiheit des Menschen und der Gottheit (39). 9. Ueber das Gute oder das Eine (9).

Die chronologische Ordnung dieser 54 Abhandlungen ist (nach Porphyr. vit. Plot. c. 4 — 6) folgende: Von 254 — 263 n. Chr. sind entstanden: I, 6 (über das Schöne; doch ist hierüber Porphyr nach c. 26 zweifelhaft). IV, 7. III, 1. IV, 1. V, 9. IV, 8. V, 4. IV, 9. VI, 9. V, 1. V, 2. II, 4. III, 9. II, 2. III, 4. I, 9. II, 6. V, 7. I, 2. I, 3. IV, 2. Von 263—268: VI, 4 u. 5. V, 6. II, 5. III, 6. IV, 3—5. III, 8. V, 8. V, 5. II, 9. VI, 6. II, 8. I, 5. II, 7. VI, 7. VI, 8. II, 1. IV, 6. VI, 1-3. III, 7. Von 268—269: I, 4. III, 2 u. 3. V, 3. III, 5. Von 269—270: I, 8. II, 3. I, 1. I, 7. Porphyr erwähnt ausserdem noch eine ungefähr gleichzeitig mit V, 6 verfasste Abhandlung (vit. Plot. c. 5), aber ohne ihren Titel zu nennen und ohne sie in die Enneaden aufzunehmen.

Nachdem bereits der Jude Philo von Alexandrien Gott an sich und seine weltbildenden Kräfte, deren Einheit der göttliche λόγος sei, unterschieden, Plutarch von Chäronea Gott seinem Wesen nach als unerkennbar und nur seiner weltbildenden Thätigkeit nach als erkennbar betrachtet, und Numenius von Apamea Gott an sich und den Demiurg zu zwei verschiedenen Wesen, denen die Welt als dritter Gott sich anreihe, hypostasirt hatte, ging Plotin in ähnlicher Richtung weiter fort. Mit Plato bezeichnet er das höchste Wesen als das Eine und an sich Gute; aber es ist ihm nicht, wie noch dem Philo und Plutarch, das Seiende (τὸ ὄν), sondern ein Ueberseiendes (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); auch schreibt er ihm nicht mit Numenius eine Denkthätigkeit zu, sondern nennt es ein auch über die Vernünftigkeit erhabenes 175
Wesen (ἐπέκεινα νοήσεως).

Plotin lässt es sich besonders angelegen sein, den Beweis für seine Fundamentaldoctrin zu führen, dass das Eine über den νοῦς erhaben sei. In der Abhandlung, welche Porphyrius der dritten Enneade als achtes Buch eingereiht hat, welche aber in didaktischem Betracht an der Spitze des Ganzen stehen dürfte, geht Plotin von einer Erweiterung des Satzes aus, mit welchem die Metaphysik des Aristoteles beginnt (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει), indem er nämlich behauptet, auf die Betrachtung zwecke überhaupt Alles ab. Er führt zunächst proludirend diese Behauptung unter der Form des Scherzes ein, rechtfertigt sie dann aber durch eine ernst eingehende Argumentation. Die Natur gestaltet als unbewusster oder gleichsam schlafender λόγος die Materie, um des Gestalteten als eines herrlichen Schauspiels sich zu erfreuen; die Seele des All und die Seelen der Menschen finden in der Betrachtung ihr höchstes Ziel; das Handeln ist nur eine Schwäche der Betrachtung (ἀσθένεια θεωρίας) oder eine Folge derselben (παρακολούθημα), jenes, wenn es ohne vorausgegangene Betrachtung geschieht, dieses, wenn ihm eine selbstständige Betrachtung vorausgegangen ist; wesshalb ja auch, sagt Plotin, von den Knaben die minder begabten, die zur reinen Geistesthätigkeit zu stumpf sind, dem Handwerk sich zuwenden. Die Betrachtung kann sich in aufsteigender Ordnung auf die Natur, auf die Seele, auf den Nus wenden, so dass sie immer mehr mit dem Object der Betrachtung sich einigt; immer aber bleibt doch in ihr die Doppelheit des Erkenntnissactes und des Erkenntnissobjectes, und dies

muss nicht nur von dem menschlichen νοῦς, sondern von einem jeden, auch dem höchsten göttlichen νοῦς gelten (παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητόν). Aber die Zweiheit setzt die Einheit voraus, und wir müssen diese suchen (εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τῶν δύο λαβεῖν). Die Einheit kann nicht der νοῦς selbst sein, weil er nothwendig mit jener Zweiheit behaftet ist; denn wollten wir das νοητόν von ihm abtrennen, so wäre er nicht mehr νοῦς. Also liegt das, was vor der Zweiheit ist, jenseits des νοῦς (τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι). So wenig, wie νοῦς, kann das Eine νοητόν sein; denn das νοητόν ist auch seinerseits mit dem νοῦς untrennbar verknüpft. Wenn es also weder νοῦς noch νοητόν ist, so muss es dasjenige sein, woraus sowohl der νοῦς, als auch das νοητόν herstammen. Doch ist es darum nicht ein Unvernünftiges, sondern ein Uebervernünftiges, die Vernunft Ueberragendes (ὑπερβεβηκὸς τὴν νοῦ φύσιν). Es verhält sich zum νοῦς, wie das Licht zum Auge (Ennead. VI, 7). Es ist einfacher, als der νοῦς, da das Erzeugende jedesmal einfacher, als das Erzeugte ist. Wie die Einheit der Pflanze, die Einheit des Thieres, die Einheit der Seele das Höchste in diesen Wesen ist, so ist die Einheit an sich das schlechthin Erste. Sie ist das Princip, die Quelle und das Vermögen, woraus das wahrhaft Seiende stammt. (Plotin hypostasirt das Resultat der höchsten Abstraction zu einem gesondert existirenden Wesen, hält es für das Princip dessen, woraus es abstrahirt ist, und identificirt es demgemäss mit der Gottheit.) Wie der, welcher auf den Himmel geschaut und den Glanz der Gestirne erblickt hat, den Bildner des Himmels denkt und sucht, so muss der, welcher die intelligible Welt (τὸν νοητὸν κόσμον) erschaut und erkannt und bewundert hat, ihren Bildner suchen und fragen, wer es doch sei, der diese herrlichere Welt, die νοητόν und νοῦς ist, in's Dasein gerufen habe.

Der Unterschied der Plotinischen Grundlehre von der Platonischen Ansicht zeigt sich recht deutlich auch in den beiderseitigen Vergleichen: Plato vergleicht die Idee des Guten als das Höchste innerhalb der Ideenwelt mit der Sonne als dem Höchsten innerhalb der sinnlichen Welt; Plotin vergleicht sie als Schöpferin der Ideenwelt mit dem Schöpfer der sinnlichen Welt. Mit einer anderen Wendung des Bildes vergleicht Plotin das Eine dem Licht, den νοῦς der Sonne und die Seele dem Monde (Ennead. V, 6, 4). Plotin selbst jedoch glaubt nicht nur mit Plato,
176 sondern auch mit den ältesten Philosophen in Uebereinstimmung zu sein. Er meint (Ennead. V, 1, 8), der νοῦς sei dem Plato der Demiurg, also die Ursache (αἴτιον), Plato statuire aber auch noch wieder einen Vater dieser Ursache, und dieser Vater sei das Gute (τἀγαθόν), welches jenseits der Vernunft und des Seins liege (τὸ ἐπέκεινα νοῦ καὶ ἐπέκεινα οὐσίας). Das Seiende und den νοῦς nenne Plato die Idee; diese lasse er also aus dem ἀγαθόν herstammen. Plotin übersieht dabei vornehmlich, dass Plato jenes Gute, τἀγαθόν, auch τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν nennt, wie denn auch Plotin selbst diesen letzteren Ausdruck vermeidet, ja geradezu sagt, das Princip der Idee sei selbst nicht ideell, sondern über die Idealität erhaben (Ennead. V, 5, 6; VI, 7, 32: ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεόμενον, ἀλλ᾽ ἀφ᾽ οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά); unter der οὐσία, über welche nach Plato das ἀγαθόν erhaben ist, versteht Plato die Idee des Seins, Plotin aber die Gesammtheit aller Ideen. Noch vor Plato, meint ferner Plotin, habe Parmenides jene Dogmen berührt und mit Recht das Seiende und den νοῦς identificirt und von dem Sinnlichen gesondert; wenn er aber freilich in dieser Einheit von Sein und Denken selbst die höchste Einheit finde, so verfahre er ungenau und verfalle der Kritik, welche in dieser vermeintlichen Einheit doch wieder eine Vielheit erkennen müsse. Aber der Parmenides in dem Platonischen Dialog unterscheide genauer (Ennead. V, 1, 8). Auch Anaxagoras, der den νοῦς als das Erste und Einfachste setze, habe in seiner alterthümlichen Weise das Genaue

nicht gegeben. Auch Aristoteles habe nicht die reine Lehre, da ihm der *νοῦς* das Erste sei; doch sucht Plotin seine eigene Ansicht als die unabweisbare Consequenz gewisser Aristotelischer Lehren nachzuweisen. Bei Heraklit und Empedokles weiss er wenigstens eine Trennung des Intelligibeln von dem Sinnlichen zu erkennen; am befreundetsten findet er seinen Anschauungen unter den Philosophen vor Plato die Pythagoreer und den Pherekydes (Ennead. V, 1, 9). Die Pythagoreer haben erkannt, dass das *ἕν* als erhaben über jeden Gegensatz nur negative Bestimmungen zulässt und dass selbst die Einheit ihm nur als Negation der Vielheit zuerkannt werden kann, wesshalb sie es bildlich *Ἀπόλλων* genannt haben (Ennead. V, 6, 4). Plotin hält sich für berechtigt zu dem zusammenfassenden Urtheil, seine Lehre sei nicht neu, sondern auch den alten Philosophen wohl bekannt gewesen, aber von ihnen noch nicht genugsam entwickelt worden, und diese Entwickelung will er selbst geben, so dass seine Reden Ausdeutungen der früheren seien (*τοὺς νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι*, Ennead. V, 1, 8).

Wie aus dem Einen das Viele hervorgegangen sei, ist ein Problem, an dessen Lösung sich Plotin nicht ohne das Gebet zur Gottheit um die richtige Einsicht wagt (Ennead. V, 1, 6). Er weist den pantheistischen Lösungsversuch ab, wonach das Eine zugleich auch Alles sei; das *ἕν* ist nach ihm nicht *τὰ πάντα*, sondern *πρὸ πάντων* (Ennead. III, 8, 8), doch gebraucht Plotin auch den Ausdruck, das *ἕν* sei keins der Dinge und doch Alles, keines, sofern die Dinge später seien, Alles, sofern sie aus ihm stammen (Ennead. VI, 7, 32). Nicht durch Theilung wird aus ihm Alles, weil es dann aufhören würde, eins zu sein (Ennead. III, 8, 9). Während es selbst in Ruhe bleibt, wird aus ihm das Erzeugte nach der Weise der Ausstrahlung (*περίλαμψις*), gleichwie aus der Sonne der sie umgebende Glanz ausströmt (Ennead. V, 1, 9). Aber es bleiben bei dieser Annahme noch manche Schwierigkeiten zurück, die Plotin sich nicht verhehlt. War die Vielheit, die das Eine aus sich entlassen hat, ursprünglich in ihm selbst enthalten oder nicht? Enthielt es sie, so war es nicht einheitlich im strengen Sinne; enthielt es sie nicht, wie konnte es geben, was es selbst nicht besass? Diese Schwierigkeit findet ihre Lösung in der überragenden Kraft des Einen, welches als das Vorzüglichere das Geringere, ohne dieses als solches in sich zu haben, aus der Ueberfülle seiner Vollkommenheit kann hervorgehen lassen (Ennead. V, 2, 1: *ὂν γὰρ τέλειον οἷον ὑπερεῤῥύη, καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο*, die via eminentiae der Scholastiker). Näher ist die Möglichkeit des Werdens aller Dinge aus dem Einen darin begründet, dass dieses überall, 177
obschon zugleich auch an keinem Orte ist. Wäre es nur überall, so wäre es Alles, also nicht Eins; da es aber auch nirgends ist, so wird zwar Alles durch das Eine, sofern dieses überall ist, aber es wird als ein von ihm selbst Verschiedenes, sofern es eben nirgends ist (Ennead. III, 9, 3).

Das unmittelbare Erzeugniss des *ἕν* ist der *νοῦς* (Ennead. V, 1, 6 und 7). Er ist ein Abbild (*εἰκών*) des *ἕν*. Als Erzeugniss des *ἕν* wendet das Abbild sich ihm zu, um es zu erfassen, und eben durch diese Zuwendung (*ἐπιστροφή*) wird es *νοῦς*, denn jedes theoretische Erfassen ist entweder *αἴσθησις* oder *νοῦς*, *αἴσθησις* aber nur bei dem Sinnlichen, also bei dem Uebersinnlichen *νοῦς*. Der *νοῦς* ist im Unterschiede von dem *ἕν* bereits mit dem Anderssein, der *ἑτερότης*, behaftet, sofern ihm die Zweiheit des Erkennenden und des Erkannten wesentlich ist; denn auch dann noch, wenn beides (in der Selbsterkenntniss) sachlich zusammenfällt, bleibt der begriffliche Unterschied bestehen. Der *νοῦς* fasst die Ideenwelt in sich (Ennead. III, 9; V, 5). Auch in den Ideen ist eine *ὕλη*, aber eine übersinnliche. Ennead. IV, 4, 4: *εἰ δὲ μορφή, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον, περὶ ὃ ἡ διαφορά ἐστιν, ἄρα καὶ ὕλη ἡ τὴν μορφὴν δεχομένη καὶ ἀεὶ τὸ ὑποκείμενον. ἔτι εἰ κόσμος νοητός ἐστιν ἐκεῖ,*

μίμημα δὲ οὗτος ἐκείνου, οὗτος δὲ σύνθετος καὶ ἐξ ὕλης, κἀκεῖ δεῖ ὕλην εἶναι. Dass die Ideen dem *νοῦς* immanent seien und nicht ausserhalb desselben existiren (*ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά*), ist der zweite Cardinalpunct der Plotinischen Doctrin. Er führt Plato's Ausspruch im Timaeus an, der *νοῦς* schaue auf die Ideen, die *ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον* seien; nach diesem Ausspruch könne es scheinen, als ob die Ideen das Prius des *νοῦς* seien; aber dann, meint er, würde ja der *νοῦς* in sich nur Vorstellungen von dem wahrhaft Seienden und nicht dieses selbst, also nicht die Wahrheit besitzen, da ja dann das Wahre ihm jenseitig bleibe; Plato's Ansicht könne also nur die Identität des *νοῦς* und der die Ideen in sich fassenden Intellectualwelt (des *κόσμος νοητός* oder des *ὅ ἐστι ζῷον*) sein. Das *νοητόν* ist von dem *νοῦς* nicht substantiell, sondern nur begrifflich verschieden; dasselbe Seiende ist *νοητόν*, sofern ihm das Attribut der Ruhe und Einheit (*στάσις, ἑνότης, ἡσυχία*) zukommt, während es *νοῦς* ist, sofern es den Act des Erkennens übt (Ennead. III, 9, 1). Der *νοῦς*, der göttliche und wahre nämlich, kann nicht irren; hätte er aber nicht das *ἀληθινόν* selbst in sich, sondern nur *εἴδωλα* desselben, so würde er irren (*τὰ ψευδῆ ἕξει καὶ οὐδὲν ἀληθές*), er würde untheilhaftig der Wahrheit (*ἄμοιρος ἀληθείας*) und noch dazu in der falschen Meinung befangen sein, die Wahrheit zu haben; er würde dann überhaupt nicht *νοῦς* sein, und der Wahrheit bliebe überhaupt keine Stätte. Also darf man nicht (mit Longin) ausserhalb des *νοῦς* die Ideen (*τὰ νοητά*) suchen und nicht meinen, in dem *νοῦς* seien nur Bilder oder Abdrücke (*τύποι*) des Seienden, sondern man muss dem wahrhaften *νοῦς* die Immanenz der Ideen in ihm zugestehen (Ennead. V, 1, 1 und 2). (Mit der Ansicht Plato's ist weder die Longinische, noch auch die Plotinische Lehre identisch; Plato lässt vielmehr denjenigen *νοῦς*, der dem Weltbildner zukommt, der Idee des Guten immanent sein, und im Dialog Soph. wird (p. 248), indem der ursprünglich wohl nur poetische Sinn der Personification bereits doctrinell geworden ist, den Ideen Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernunft zugeschrieben, so dass dieselben nicht dem *νοῦς* immanent, aber auch nicht dem *νοῦς* transscendent, sondern dieser *νοῦς* ihnen immanent ist. Dass die Ideen dem menschlichen *νοῦς* transscendent seien, erkennt Plotin ebensowohl, wie Longin, mit Recht als Plato's Lehre an. In der Consequenz des Plotinischen Argumentes liegt freilich, dass er dem Menschen entweder die Erkenntniss der Ideen absprechen oder auch dem menschlichen *νοῦς* dieselben immanent sein lassen müsste.)

Die Seele ist das Abbild und Erzeugniss des *νοῦς*, gleichwie der *νοῦς* das des Einen. Ennead. V, 1, 7: *ψυχὴν γεννᾷ νοῦς*, und zwar als sein *εἴδωλον*, das nothwendig geringer ist, als er selbst, aber doch immer noch göttlich und zeugungskräftig. Die Seele ist theils dem *νοῦς* als ihrem Erzeuger zugewandt, theils dem Materiellen als ihrem Erzeugniss. Hervorgehend aus dem *νοῦς* erstreckt sie sich gleichsam bis in die Körper hinein, gleichwie der Punct sich zur Linie ausdehnt; in ihr ist daher (nach der Lehre Plato's im Timaeus) sowohl ein ideelles, untheilbares Element, als auch ein in die Körperwelt eingegangenes und theilbares. Die
178 Seele ist eine immaterielle Substanz, nicht ein Körper, auch nicht die Harmonie und nicht die untrennbare Entelechie des Leibes, da nicht nur der *νοῦς*, sondern auch die Erinnerung und selbst die Kraft der Wahrnehmung und die den Leib bildende Kraft von dem Leibe trennbar ist (Plotin. ap. Euseb. praep. evang. XV, 10). Es giebt eine reale Vielheit von Seelen; die höchste von allen ist die Weltseele; aber die übrigen sind nicht blosse Theile derselben (Ennead. IV, 3, 7; IV, 9). Die Seele durchdringt den Leib, wie Feuer die Luft. Es ist richtiger, zu sagen, der Leib sei in der Seele, als, die Seele sei im Leibe, so dass es auch einen Theil der Seele giebt, in welchem kein Körper ist, indem derselbe zu seinen Functionen der

Mitwirkung des Leibes nicht bedarf; aber auch die sinnlichen Kräfte haben nicht ihren Sitz im Körper, weder in den einzelnen Theilen desselben, noch auch in demselben als Ganzem, sondern sie sind ihm nur so gegenwärtig (*παρεῖναι, παρουσία*), dass die Seele einem jeden leiblichen Organe zu seiner Function die entsprechende Kraft verleiht (Ennead. IV, 3, 22 und 23). In dieser Weise ist die Seele nicht nur einzelnen Theilen des Leibes, sondern dem ganzen Leibe gegenwärtig, und zwar überall ganz, ohne sich an die einzelnen Theile des Leibes zu vertheilen; sie ist ganz im Ganzen und ganz in jedem Theile. Die Seele ist *μεριστή, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἐστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτοῦ ὅλη* (Ennead. IV, 2, 1). An sich ist die Seele untheilbar, und nur in Bezug auf die Körper getheilt, da diese sie nicht ungetheilt aufnehmen können (ebend.). (Offenbar will Plotin durch diese Bestimmung dem Einwurf des Severus gegen die Platonische Lehre von der Mischung der Seelensubstanz entgehen.) Ihrem Wesen nach ist die Seele im *νοῦς*, wie der *νοῦς* in dem *ἕν*, der Körper aber ist in ihr (Ennead. V, 5, 9). Von dem Einen bis zur Seele erstreckt sich das Göttliche (Ennead. V, 1, 7).

Die Seele erzeugt, und zwar als bewegte, das Körperliche (Ennead. III, 7, 10; cf. IV, 3, 9; 1, 8, 5). Dass die Körper ein Substrat (*ὑποκείμενον*) haben, welches, selbst unverändert, der Träger aller wechselnden Formen ist, ist (mit Plato) aus dem Uebergang der materiellen Stoffe in einander zu schliessen, durch welchen offenbar wird, dass nicht bestimmte Stoffe, wie etwa die vier Elemente des Empedokles, ein Ursprüngliches und Unveränderliches sind, sondern alle Bestimmtheit auf einer Verbindung von Form (*μορφή*) und qualitätslosem Stoffe (*ὕλη*) beruht. Auch in den Ideen ist Materie und Form geeinigt; wie könnten sonst die sinnlichen Dinge ihre Abbilder sein? Die Materie im allgemeinsten Sinne ist die Grundlage oder die Tiefe eines Jeden (*τὸ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη*). Sie ist das Dunkel, wie der *λόγος* das Licht. Sie ist ein *μὴ ὄν*. Sie ist das qualitativ Unbestimmte (*ἄπειρον*), welches durch die Form bestimmt wird; als der Form entbehrend ist sie ein Böses (*κακόν*), als der Form empfänglich, ein Mittleres (*μέσον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ*). Sie ist zwar nicht mit der *ἑτερότης* überhaupt, wohl aber mit demjenigen Theile der *ἑτερότης*, der zu den *λόγοις* den Gegensatz bildet, identisch. Aber die *ὕλη* in den Ideen ist mit der *ὕλη* in den sinnlichen Dingen nur in sofern gleich, als beide unter die allgemeine Bezeichnung der dunkeln Tiefe fallen; im Uebrigen aber besteht zwischen beiderlei Materie eine eben so grosse Verschiedenheit, wie zwischen der ideellen und sinnlichen Form (*διάφορόν γε μὴν τὸ σκοτεινὸν τό τε ἐν τοῖς νοητοῖς τό τε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχον, διάφορός τε ἡ ὕλη, ὅσον καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπικείμενον ἀμφοῖν διάφορον*); wie die sinnlich wahrnehmbare Gestalt (*μορφή*) nur ein Schattenbild (*εἴδωλον*) der ideellen ist, so ist auch das Substrat der sinnlichen Dinge nur ein Schattenbild des ideellen Substrates; dieses letztere hat gleich der ideellen Form ein wahrhaftes Sein, und ist mit Recht *οὐσία* zu nennen, während die Bezeichnung des Substrates der sinnlichen Dinge als einer *οὐσία* unstatthaft ist (Ennead. II, 4).

Die Kategorienlehre des Aristoteles und auch die der Stoiker unterwirft Plotin einer ausführlichen Kritik, deren Grundgedanke ist, dass das Ideelle und das Sinnliche nicht unter die gleichen Kategorien fallen könne. Er stellt dann selbst eine neue Kategorienlehre auf. Als Grundformen des Ideellen bezeichnet er im Anschluss an den (Platonischen?) Dialog Sophistes (p. 257 ff.) folgende fünf: *ὄν*, 179
στάσις, κίνησις, ταὐτότης und *ἑτερότης*. Für die sinnliche Welt gelten weder diese nämlichen Kategorien in dem gleichen Sinne, noch auch ganz verschiedenartige, sondern die gleichnamigen zwar, die aber nur in einem analogen Sinne zu verstehen sind (*δεῖ... ταὐτὰ ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ λαμβάνειν*). Auf diese Analoga der ideellen Kategorien sucht Plotin die Aristotelischen zu reduciren (Ennead. VI, 1—3).

In Folge des Herabsteigens in die Leiblichkeit haben die menschlichen Seelen ihren göttlichen Ursprung vergessen und sind des himmlischen Vaters uneingedenk geworden. Sie wollten selbstständig sein, freuten sich ihrer Selbstherrlichkeit (*τῷ αὐτεξουσίῳ*) und geriethen immer tiefer in den Abfall hinein, vergassen auch ihre eigene Würde und ehrten das Verächtlichste. Es bedarf der Umkehr zum Besseren (Ennead. V, 1, 1). Die Freiheit ist unverloren, ihr Wesen setzt Plotin mit Aristoteles in: *μὴ βίᾳ μετὰ τοῦ εἰδέναι* (Ennead. VI, 8, 1). Einige Menschen bleiben im Sinnlichen befangen, halten die Lust für das Gute und den Schmerz für das Böse, suchen jene zu erlangen und diesen zu meiden, und setzen hierein ihre Weisheit. Andere, die einer gewissen Erhebung fähig sind, aber doch das, was oben ist, nicht zu sehen vermögen, halten sich an die Tugend und wenden sich dem praktischen Leben zu und streben nach richtiger Auswahl unter dem, was doch ein Niederes ist. Aber es giebt eine dritte Klasse von Menschen göttlicher Art, die, mit höherer Kraft und schärferem Blicke begabt, dem Glanze aus der Höhe sich zuwenden und dorthin sich erheben, den Ort des finstern Nebels übersteigen und alles Irdische verachtend dort verweilen, wo ihr wahres Vaterland ist und wo sie der rechten Freude theilhaftig werden (Ennead. V, 9, 1). Die Tugend bestimmt Plotin mit Plato als Verähnlichung mit Gott (*θεῷ ὁμοιωθῆναι*, Ennead. I, 2, 1), wofür auch der Begriff des Wirkens gemäss dem Wesen (*ἐνεργεῖν κατὰ τὴν οὐσίαν*) und des Gehorsams gegen die Vernunft (*ἐπαΐειν λόγου*) eintritt (Ennead. III, 6, 2), was an Lehren des Aristoteles und der Stoiker erinnert. Plotin unterscheidet bürgerliche, reinigende und vergöttlichende Tugenden. Die bürgerlichen Tugenden (*πολιτικαὶ ἀρεταί*) sind: *φρόνησις, ἀνδρία, σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη*, die letztere als *οἰκειοπραγία ἀρχῆς πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι*. Die reinigenden Tugenden (*καθάρσεις*) gehen auf die Befreiung von jeder *ἁμαρτία* durch Flucht aus der Sinnlichkeit, die vergöttlichenden Tugenden endlich darauf: *οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι.* In den Tugenden der letzten Stufe wiederholen sich die der ersten in höherem Sinne: *ἡ δικαιοσύνη ἡ μείζων τὸ πρὸς νοῦν ἐνεργεῖν, τὸ δὲ σωφρονεῖν ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή, ἡ δὲ ἀνδρεία ἀπάθεια καθ' ὁμοίωσιν τοῦ πρὸς ὃ βλέπει, ἀπαθὲς ὂν τὴν φύσιν, . . πρὸς νοῦν ἡ ὅρασις σοφία καὶ φρόνησις* (Ennead. I, 2).

Das letzte und höchste Ziel liegt in der ekstatischen Erhebung zu dem Einen wahrhaft Guten. Diese Erhebung geschieht nicht durch das Denken, sondern durch ein höheres Vermögen; auch die denkende Erkenntniss der Ideen bildet zu ihr nur eine Vorstufe, die überschritten werden muss. Das Höchste ist die Erkenntniss oder vielmehr die Berührung des Guten selbst (*ἡ τοῦ ἀγαθοῦ εἴτε γνῶσις εἴτε ἐπαφή*); um dieser willen verschmäht die Seele selbst das Denken, das sie doch allem Uebrigen vorzieht; denn auch das Denken ist noch eine Bewegung (*κίνησις*), sie aber will unbewegt sein, wie das Eine selbst es ist (Ennead. VI, 7, 25 und 26). Sie ist dem Einen ähnlich durch die Einheit in ihr (Ennead. III, 8, 9), durch das Centrum in ihr (*τὸ ψυχῆς οἷον κέντρον*, Ennead. VI, 9, 8), und hat hierdurch die Möglichkeit der Gemeinschaft mit ihm (Ennead. VI, 9, 10). Wenn wir auf ihn blicken, so haben wir das Ziel erreicht und Ruhe gefunden, alle Disharmonie ist gelöst, wir umkreisen ihn in einem göttlichen Reigentanze (*χορεία ἔνθεος*), und schauen in ihm die Quelle des Lebens, die Quelle des *νοῦς*, das Princip des Seins, die Ursache alles Guten, die Wurzel der Seele, und geniessen die vollste Seligkeit (Ennead. VI, 9, 8 und 9). Doch ist's nicht ein Schauen (*θέαμα*), sondern eine
180 andere Weise des Erkennens, nämlich *ἔκστασις, ἅπλωσις, ἁφή* (Ennead. VI, 9, 11). Aber nicht immer vermögen wir in diesem seligen Zustande zu verharren; wir wenden uns, da wir noch nicht ganz von dem Irdischen uns gelöst haben, nur zu leicht dem Irdischen wieder zu, und nur selten wird den besten, tugendhaften und

weisen, göttlichen und glückseligen Menschen das Anschauen des höchsten Gottes zu Theil (Ennead. VI, 9, 10 und 11).

Plotin ist zu dieser Einigung mit Gott nach dem Zeugniss seines Schülers Porphyrius in den sechs Jahren, während welcher dieser bei ihm war, viermal gelangt (Porphyr. vit. Plot. c. 23).

Einer der ältesten Schüler des Plotin in Rom (seit 246) war Amelius (Gentilianus, der Tusker, aus Ameria), der zugleich auch dem Numenius eine grosse Autorität einräumte. Er unterschied im *νοῦς* drei Hypostasen, die er als einen dreifachen Demiurg oder als drei Könige bezeichnete: *τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὁρῶντα*, wovon der zweite an dem wahrhaften Sein des ersten Theil hat, der dritte aber an dem des zweiten Theil hat und den ersten schaut (Procl. in Plat. Tim. 93 D). Amelius vertritt die von Plotin bekämpfte Annahme der Einheit aller Seelen in der Weltseele (Jamblich. bei Stob. Eclog. I, 886; 888; 898).

Der bedeutendste unter den Schülern des Plotin war Porphyrius. Geboren zu Batanea, einer Stadt in Syrien, im Jahre 233 nach Chr., erhielt er seine Erziehung zu Tyrus. Sein ursprünglicher Name war Malchus; Longin, dessen Schüler er eine Zeit lang war, soll ihn Porphyrius genannt haben (Eunap. vit. Soph. p. 7 Boiss.). In Rom wurde er 263 n. Chr. Plotins Schüler und Anhänger und soll daselbst in hohem Alter (um 304 n. Chr.) gestorben sein. Er will nicht sowohl Fortbildner der Philosophie, als vielmehr Erklärer und Vertheidiger der Plotinischen Lehre sein, die ihm mit der Platonischen und im Wesentlichen auch mit der Aristotelischen als identisch gilt. Porphyr schrieb sieben Bücher *περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν* (nach Suidas s. v. *Πορφύριος*), ferner Erklärungen des Platonischen Timaeus und des Sophistes, der Aristotelischen Schriften über die Kategorien und *περὶ ἑρμηνείας*, und die erhaltene *Εἰςαγωγὴ εἰς τὰς* (*Ἀριστοτέλους*) *κατηγορίας*, welche den Ausgaben des Aristotelischen Organon vorgedruckt zu werden pflegt; ein Abriss des Plotinischen Systems in einer Reihe von Aphorismen, von Porphyrius verfasst, hat sich gleichfalls erhalten. Daneben hat Porphyrius auch einige selbstständige Schriften verfasst. Eunapius (vita Porphyr. p. 8 Boiss.) setzt den Ruhm des Porphyrius vorzugsweise darein, die Plotinische Lehre, die in der eigenen Darstellung ihres Urhebers als schwierig und dunkel erschienen sei, durch seine klare und gefällige Darstellung dem allgemeinen Verständniss zugänglich gemacht zu haben. Doch unterscheidet sich die Porphyrianische Doctrin von der Plotinischen durch ihren noch mehr praktischen und religiösen Charakter; Porphyr setzt den Zweck des Philosophirens in das Seelenheil (*ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία*, Porphyr. bei Euseb. praep. evang. IV, 7, u. ö.). Die Schuld des Bösen liegt in der Seele, nämlich in ihrer auf das Niedere gerichteten Begierde, nicht in dem Leibe als solchem (ad Marcellam c. 29). Die Mittel der Befreiung von dem Bösen sind: die Reinigung (*κάθαρσις*) durch Ascese, und die philosophische Gotteserkenntniss. Der Mantik und den theurgischen Weihungen gesteht Porphyr nur eine untergeordnete Bedeutung zu; besonders in seinem höheren Lebensalter (namentlich in dem Briefe an den ägyptischen Priester Anebon, warnte er dringend vor ihrem Missbrauch. Bestimmter, als Plotin, scheint Porphyr (in seinen sechs Büchern *περὶ ὕλης*) die Emanation der Materie aus dem Uebersinnlichen (und zwar zunächst aus der Seele) gelehrt zu haben (Procl. in Tim. 109; 133; 139; Simplic. in Phys. f. 50 B). Die Ansicht, dass die Welt ohne zeitlichen Anfang sei, vertheidigte Porphyr gegen die Einwürfe des Atticus und des Plutarch (Procl. in Tim. 119). Die Lehren der Christen, insbesondere von der Gottheit Jesu, bekämpfte Porphyr in 15 Büchern *κατὰ Χριστιανῶν*, die von den Kirchenvätern öfters erwähnt werden (Euseb. hist. 181
eccles. VI, 19; demonstr. evang. III, 6; Augustin civ. dei XIX, 23 u. ö.).

§ 69. Jamblichus aus Chalcis in Cölesyrien, ein Schüler des Porphyrius, stellt die neuplatonische Philosophie ganz in den Dienst der Begründung des polytheistischen Cultus. Er sucht den Aberglauben speculativ zu rechtfertigen. Eine pythagoreisirende Zahlenmystik spielt in seinem Philosophiren eine grössere Rolle, als der platonische Gedanke. In seinem System fanden nicht nur alle Götter der Griechen und Orientalen (mit Ausnahme des christlichen Gottes) und die Götter des Plotin eine Stelle, sondern er gefiel sich noch ganz besonders in einer phantastischen Vermehrung der oberen Gottheiten.

Die Schüler des Jamblichus, namentlich Aedesius, Chrysanthius, Maximus, Priscus, Eusebius, Sopater, Sallustius und Julianus Apostata, fanden grösstentheils ihre Aufgabe mehr in der theurgischen Praxis, als in der philosophischen Theorie. Nur Theodorus von Asine, einer der ältesten Schüler des Jamblichus, hat sich um Fortbildung des Systems bemüht. Mit der Bedeutungslosigkeit der philosophischen Leistungen wuchs gleichmässig die Maasslosigkeit in der vergötternden Verehrung der Schulhäupter, insbesondere des Jamblichus. Am meisten machten sich zu jener Zeit Commentatoren von Schriften der alten Philosophen, wie namentlich Themistius, um die Philosophie verdient.

Jamblichi Chalcidensis de vita Pythagorica liber, ed. Theoph. Kiessling. Accedunt Porphyr. de vita Pythag. etc., Lips. 1815—16. Jambl. de Pythagorica vita, ed. Ant. Westermann, Paris 1850, bei der Cobet'schen Ausgabe des Diogenes Laërtius. Jambl. adhortatio ad philosophiam, ed. Kiessling, Lips. 1813. Jambl. *περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης λόγος τρίτος* (in Villoison, anecd. graec., II, S. 183 ff., Venet. 1781). Jambl. theologumena arithmeticae. Accedunt Nicomachi Geraseni arithmethicae libri II, ed. F. Ast, Lips. 1817.

De mysteriis liber, ed. Gust. Parthey, Berol. 1857.

Ueber des Jamblichus Lehre handelt G. E. Hebenstreit (de Jamblichi, philosophi Syri, doctrina Christianae religioni, quam imitari studet, noxia, Lips. 1764). Ueber den Verfasser der Schrift de mysteriis Aegyptiorum handelt Meiners (in: Comment. soc. Gotting. IV, S. 50 ff., 1782) und Harless (das Buch von den ägyptischen Mysterien, München 1858).

Μαξίμου φιλοσόφου περὶ καταρχῶν, ed. Gerhardius, Lips. 1820.

Ueber Julians Bestrebungen, die mehr der Geschichte der Religion, als der der Philosophie angehören, mag es hier genügen, auf die Schriften von Aug. Neander (Heidelb. 1812), H. Schulze (Progr., Strals. 1839), Teuffel (Diss. Tüb. 1844) und D. F. Strauss (Jul. der Abtrünnige, der Romantiker auf dem Thron der Cäsaren, Mannheim 1847), ferner auf Wilh. Mangold (Jul. der Abtr., Vortrag, gehalten in Marburg, Stuttg. 1862), Carl Semisch (Jul. der Abtr., ein Charakterbild, Bresl. 1862) und auf Eugène Talbot (Julien, oeuvres complètes, traduction nouvelle accompagnée de sommaires, notes, éclaircissements etc., Paris 1863) zu verweisen.

Sallustii philosophi de diis et mundo lib. ed. Leo Alatius, Romae 1638; ed J. C. Orellius, Turici 1821.

Themistii opera omnia: paraphrases in Aristot. et orationes, cum Alexandri Aphrodisiensis libris de anima et de fato ed. V. Trincavellus, Venet. 1534.

Ueber die Hypatia handeln: Jo. Chph. Wolff (in: Fragmenta et elogia mulierum 182
Graecarum, quae orat. prosa usae sunt, Gott. 1739), Jo. Ch. Wernsdorf (Vitemb. 1747—48), Rich. Hoche (in: Philol. XV, 1860, S. 435—474).

Jamblichus hörte zuerst den Neuplatoniker Anatolius, einen Schüler des Porphyrius, dann auch diesen selbst (Eunap. vit. Jambl. p. 11 Boiss.). Er starb unter Constantin und war zu der Zeit, als dieser seinen Schüler Sopater hinrichten liess, nicht mehr am Leben (Eunap. vit. Aedesii p. 20). Schon unmittelbare Schüler des Jamblichus haben an die Wunderthaten dieses Philosophen geglaubt, der von seinen Verehrern *ὁ θεῖος* (häufig bei Proclus) oder auch *ὁ θειότατος* (Julian. epist. 27) genannt wird. Er verfasste ausser Commentaren zu Plato und Aristoteles und der *Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία* (deren 28. Buch von Damasc. de princ. c. 43 init. citirt wird), unter Anderm die noch erhaltenen Schriften: *περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου, λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν, περὶ κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης, περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰςαγωγῆς* und die *θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*. Ob die Schrift de mysteriis Aegyptiorum von Jamblichus stamme, ist zweifelhaft; Proclus soll sie ihm zugeschrieben haben; jedenfalls stammt sie entweder von ihm selbst oder von einem seiner Schüler her. Die auf uns gekommenen vorgeblichen Briefe des Julian an Jamblichus sind untergeschoben, die Annahme (Bruckers und Anderer), dass der Kaiser sie an den gleichnamigen Neffen des Schulhauptes gerichtet habe, stimmt nicht zu dem Charakter dieser Briefe.

Ueber das *ἓν* des Plotin stellt Jamblichus noch ein anderes, schlechthin erstes *ἓν*, welches jenseits aller Gegensätze liege und auch nicht das Gute sei, sondern als völlig eigenschaftslos auch über dem Guten stehe. Unter diesem durchaus unaussprechlichen Urwesen (*ἡ πάντη ἄῤῥητος ἀρχή* nach Damasc. de princ. c. 43 init.) steht dasjenige *ἓν*, welches (wie Plotin gelehrt hatte) mit dem *ἀγαθόν* identisch ist. Sein Erzeugniss ist die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*), aus welcher wiederum die intellectuelle Welt (*κόσμος νοερός*) hervorgegangen ist. Der *κόσμος νοητός* umfasst die Objecte des Denkens (die Ideen), der *κόσμος νοερός* aber die denkenden Wesen. Die Elemente des *κόσμος νοητός* sind: *πέρας* oder *πατήρ* oder *ὕπαρξις, ἄπειρον* oder *δύναμις τῆς ὑπάρξεως*, und *μικτόν* oder *ἐνέργεια* oder *νόησις τῆς δυνάμεως*. Der *κόσμος νοερός* ist ebenfalls dreigliederig, ihm gehören an: *νοῦς, δύναμις* und *δημιουργός*, doch scheint Jamblichus diese drei Glieder auch näher in sieben zerlegt zu haben. Dann folgt das Psychische, wiederum dreigliedrig geordnet; die überweltliche Seele hat nach der Ansicht des Jamblichus (bei Procl. in Tim. 214 ff.) zwei andere Seelen aus sich hervorgehen lassen. Der Welt gehören an als in ihr enthaltene Wesen die Seelen der Götter des polytheistischen Volksglaubens, der Engel, der Dämonen und der Heroen, von denen allen Jamblichus ganze Massen kennt, die er pythagoreisirend nach einem Zahlenschematismus bestimmt und auf eine Rangordnung bringt. (Diese Phantasmen haben kein philosophisches Interesse.) Die letzte Stelle in dem Existirenden nimmt das Sinnliche ein.

Die Schrift de mysteriis Aegyptiorum (*Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις*) vindicirt die Ueberverünftigkeit nicht nur (wie Plotin) dem höchsten, überseienden Wesen, sondern allen Göttern insgesammt, indem namentlich der Satz des Widerspruchs auf sie keine Anwendung finde (I, 3 u. ö.), und beutet diese speculative Doctrin zur Rechtfertigung der unvernünftigsten Albernheiten aus, wobei es ihr niemals an einem anscheinend rationellen Grunde fehlt.

Zu den unmittelbaren Schülern des Jamblichus gehört Theodorus von Asine, der auch den Porphyrius noch gehört haben soll. Er entwarf ein ausgeführteres Triadensystem als Jamblichus, und vermittelt so den Uebergang zu der Doctrin des
183 Proclus. Er hebt (mit Plotin und Porphyrius) nur ein einheitliches Urwesen, nicht (mit Jamblichus) ein erstes und zweites, über das Intelligible hinaus, bezeichnet dasselbe aber (mit Jamblichus) als das Unaussprechliche und als die Ursache des Guten. Zwischen das Urwesen und das Psychische stellt er eine Dreiheit von Wesen, nämlich das Intelligible, das Intellectuelle und das Demiurgische.

Ferner gehören zu den Schülern des Jamblichus Sopater aus Apamea, den Constantin der Grosse auf den Verdacht hin, dass er einer Getreideflotte durch Magie den Fahrwind geraubt habe, hinrichten liess, Dexippus, Aedesius aus Cappadocien, der Nachfolger des Jamblichus und Lehrer des Chrysanthius aus Sardes, des Maximus von Ephesus, des Priscus aus Molossis und des Eusebius aus Myndus, durch welche der Kaiser Julian unterwiesen wurde, dessen Richtung sein Jugendfreund Sallustius theilte, der Verfasser eines Compendiums der neuplatonischen Philosophie, und Eustachius aus Cappadocien. Wissenschaftliche Beweisführung war nicht die Sache der meisten dieser Männer; der Erhabenheit ihres Geistes waren theurgische Künste adäquater. Das Bestreben einer Reaction gegen das Christenthum absorbirte die beste Kraft.

Um das Ende des vierten und den Anfang des fünften Jahrhunderts n. Chr. lebten und lehrten: Themistius aus Paphlagonien mit dem Beinamen Euphrades in Nikomedien und Constantinopel; Aurelius Macrobius, der Verfasser der Saturnalien; ferner in Alexandria der ältere Olympiodorus und die im März 415 von Christen ermordete Philosophin Hypatia, eine Märtyrerin des Polytheismus.

§ 70. Nach dem Misslingen des praktischen Kampfes gegen das Christenthum und für Erneuerung der alten Culte und des alten Glaubens wandten sich die Vertreter des Neuplatonismus mit neuem Eifer den wissenschaftlichen Bestrebungen und insbesondere dem Studium und der Erklärung der Schriften des Plato und des Aristoteles zu. Der atheniensischen Schule gehören an: Plutarchus, der Sohn des Nestorius, (gest. 433 n. Chr.), sein Schüler Syrianus, der Platonische und Aristotelische Schriften erklärt hat, und der Alexandriner Hierokles, ferner Proklus (411 — 485), der Schüler des (älteren) Olympiodorus, des Plutarch und des Syrian, der bedeutendste unter den späteren Neuplatonikern, der als „Scholastiker unter den griechischen Philosophen" die Gesammtmasse der philosophischen Ueberlieferung, mit eigenen Zuthaten vermehrt, durch Zusammenstellung, Anordnung und dialektische Verarbeitung in eine Art von System und auf eine anscheinend strengwissenschaftliche Form gebracht hat; ferner des Proklus Schüler und Nachfolger Marinus, dessen Mitschüler Asklepiodotus, Ammonius, der Sohn des Hermias, Zenodotus, Isidorus, der Nachfolger des Marinus, und dessen Nachfolger Hegias, sämmtlich noch unmittelbare Schüler des Proklus; ferner Damascius, der seit etwa 520 n. Chr. Vorsteher der Schule zu Athen war, bis dieselbe 529 durch ein Edict des Kaisers

Justinian, welches den Unterricht in der Philosophie zu Athen untersagte, geschlossen wurde. Die hellenische Philosophie erlag dem Christenthum; aber durch Commentare zu Aristotelischen und Platonischen Schriften machten sich noch zu und nach dieser Zeit besonders Simplicius und der (jüngere) Olympiodorus, wie auch 184
Boëthius und der Christ Philoponus um die Ueberlieferung derselben an spätere Geschlechter verdient.

Syriani comment. in libros III., XIII., XIV. metaphys. Aristot. lat. interpret. H. Bagolino, Venet. 1558. Ueber Syrian handelt Bach (de Syriano philosopho neoplatonico, part. I, G.-Pr., Lauban 1862).

Hieroclis commentar. in aur. carm. Pyth., ed. Jo. Curterius, Par. 1583; de providentia et fato, ed. F. Morellius, Lutet. 1597; quae supersunt, ed. Pearson, Lond. 1655 und 1673; comm. in aur. carm. Pyth., ed. Thom. Gaisford bei s. Ausg. des Stobaeus, Oxonii 1850; ed. Mullach, Berol. 1853.

Procli in Plat. Tim. comm., Basil. 1534; in theologiam Platonis libri sex una cum Marini vita Procli et Procli instit. theolog., ed. Aemil. Portus et Fr. Lindenbrog, Hamb. 1618; excerpta ex Procli scholiis in Plat. Cratylum, ed. J. F. Boissonade, Lips. 1820; in Plat. Alcib. comm., ed. Fr. Creuzer, Francof. 1820—25; Procli opera, ed. Victor Cousin, Paris 1820—25; Procli comm. in Plat. Parm., ed. G. Stallbaum, bei seiner Ausg. des Parm., Leipz. 1839, und separat, Leipz. 1840; in Plat. Timaeum, ed. C. E. Chr. Schneider, Vratisl. 1847; Procli philos. Platonici opera inedita, quae primus olim e codicibus mscr. Parisinis Italicisque vulgaverat, nunc secundis curis emend. et auxit Victor Cousin, Paris 1864.

Marini vita Procli, ed. J. F. Fabricius, Hamb. 1700; ed. J. F. Boissonade, Lips. 1814, und bei der Cobet'schen Ausgabe des Diog. L., Paris 1850.

Vgl. A. Berger, Proclus, exposition de sa doctrine, Paris s. a.; Herm. Kirchner, de Procli neoplatonici metaphysica, Berol. 1846; Steinhart, Art. Proclus in: Pauly's Realenc. d. cl. Alt., Bd. VI, S. 62—76.

Ammonii, Hermiae filii, comment. in praedicamenta Aristotelis et Porphyrii isagogen, Venet. 1545 u. ö.; de fato, ed. J. C. Orellius in seiner Ausg. der Schriften des Alexander von Aphrodisias und Anderer über das Fatum, Zürich 1824.

Damascii, philosophi Platonici, quaestiones de primis principiis, ed. Jos. Kopp, Francof. ad. M. 1826. Ueber ihn handelt Ruelle, le philosophe Damascius, étude sur sa vie et ses ouvrages, Paris 1861.

Simplicii comment. in Arist. categorias, Venet. 1499; Basil. 1551; in Arist. physic. ed. Asulanus, Venet. 1526; in Ar. libros de coelo, ed. id. ib. 1526, 1548 u. ö., in Ar. libros de anima cum comment. Alex. Aphrod. in Arist. lib. de sensu et sensibili, ed. Asulanus, Venet. 1527; Simpl. comm. in Epicteti enchiridion, ed. Jo. Schweighäuser, Lips. 1800.

Ueber Simplicius handelt Jo. Gottl. Buhle (de Simplicii vita, ingenio et meritis, in: Gött. gel. Anz. 1786, S. 1977 ff.).

Olympiodori comm. in Arist. meteorolog., gr. et lat. Camotio interprete, Venet. Ald. 1550—51; vita Platonis s. o. S. 91; *σχόλια εἰς τὸν Πλάτωνα, σπουδῇ Ἀνδρ. Μουστοξύδου καὶ Δημ. Σχινα*, in: *Συλλογὴ Ἑλληνικῶν ἀνεκδότων ποιητῶν καὶ λογογράφων*, Venet. 1816, Heft IV; *σχόλια εἰς Φαίδωνα*, ebend. Heft V; comm. in Plat. Alcibiadem, ed. F. Creuzer, bei seiner Ausg. des Comm. des Proclus zum Alcib., II, Francf. 1821; scholia in Platonis Phaedonem, ed. Chsto. Eberh. Finckh,

Heilbronnae 1847; schol. in Pl. Gorgiam ed. Albert Jahn, in: Jahn's Archiv, Bd. XIV, 1848.

Joannis Philoponi comm. in Arist. libros de generatione et interitu etc., Venet. Ald. 1527; in Ar. analyt. post., Venet. Ald. 1534; contra Procl. de mundi aeternitate, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in primos quatuor libros Arist. de nat. auscultatione, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in Arist. libros de anima, ed. Trincavellus, Venet. 1535; comm. in Arist. anal. priora, ed. Trincavellus, Venet.
185 1536; comm. in prim. meteorolog. Arist libr. etc. Venet. Ald. 1551; comm. in Arist. metaph. lat. ex interpret. F. Patricii, Ferrariae 1583; comm. in Nicomachi arithm. ed. R. Hoche, Lips. 1864 (s. o. zu § 64).

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius, de consolatione philosophiae, Norimb. 1473 u. ö.; opera, Venet. 1492; Basil. 1546 und 1570. Ueber ihn handeln: (Gervaise) histoire de Boëce, senateur Romain (Paris 1715), Chr. Gtlo. Heyne (Gott. 1806), G. A. L. Baur (Darmst. 1841), C. F. Bergstedt (Upsalae 1842), J. G. Sattner (Progr., Eichstädt 1852), F. Nitzsch (das System des Boëthius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften, Berlin 1860); vergl. Schenkl, über B., in: Verhandlungen der 18. Vers. von Philologen und Schulmännern in Wien im Sept. 1858, Wien 1859, S. 76—92; G. Friedlein, Gerbert, die Geometrie des Boëthius und die indischen Ziffern, Erlangen 1861; vgl. Jahn's Jahrb. Bd. 87, 1863, S. 425—427; M. Cantor, math. Beitr. zum Culturleben der Völker, Halle 1863, Abschn. XIII.

Plutarch von Athen, der Sohn des Nestorius, geb. um 350, gest. 433, von späteren Neuplatonikern zur Unterscheidung von dem Historiker und platonischen Philosophen, der unter Trajan lebte, und anderen gleichnamigen Männern „der Grosse" genannt, war vielleicht noch Schüler des Priscus, der (nach Eunap. vit. Soph. p. 102) noch nach Julians Tode zu Athen gelehrt hat. Er scheint der Plotinischen Lehrform nahe geblieben zu sein, sofern er (nach Procl. in Parm. VI, 27) das Eine, den Nus, die Seele, die dem Körperlichen immanenten Formen und die Materie unterschied. Mit ihm lehrten in Athen sein Sohn Hierius und seine Tochter Asklepigeneia.

Syrianus aus Alexandrien, Schüler des Plutarch und Lehrer des Proclus, findet in der Aristotelischen Philosophie die Vorstufe zur Platonischen. Er empfahl in diesem Sinne das Studium der Aristotelischen Schriften als *προτέλεια* und *μικρὰ μυστήρια* zur Vorbereitung auf die Pythagoreisch-Platonische Philosophie oder Theologie (das Vorspiel der scholastischen Verwendung der Aristotelischen Philosophie zur ancilla der christlichen Theologie). Diese Bestimmung blieb bei seinen Schülern in Geltung, und Proclus nennt in diesem Sinne den Aristoteles *δαιμόνιος*, den Plato aber (wie auch den Jamblichus) *θεῖος*. In seinem Commentar zur Aristotelischen Metaphysik sucht Syrian den Plato und die Pythagoreer gegen die Angriffe des Aristoteles zu vertheidigen. Seine Commentare zu Platonischen Schriften existiren nicht mehr.

Auch der Alexandriner Hierokles war ein Schüler des Plutarch (Phot. bibl. cod. 214). Da er dem Ammonius Saccas, dem Stifter des Neuplatonismus, den Nachweis zuschreibt, dass Plato und Aristoteles im Wesentlichen zusammenstimmen, so dürfen wir bei ihm selbst eben dieses Ausgleichungsstreben voraussetzen. In den Ueberbleibseln seiner Schriften erscheint er vorwiegend als Moralist. Ein Schüler des Syrian war Hermias aus Alexandrien, der später zu Alexandrien im Museum lehrte, vermählt mit der gleichfalls dem Neuplatonismus huldigenden Aedesia, einer Verwandten des Syrianus. Ein anderer Schüler des Syrian war der Mathematiker Domninus.

Proclus, geboren zu Constantinopel 411 n. Chr., von lykischen Eltern stammend und erzogen zu Xanthus in Lykien (daher auch selbst Lycius benannt), war in der Philosophie Schüler des (älteren) Olympiodorus in Alexandrien, des greisen Plutarch in Athen und danach des Syrianus. Er lehrte in Athen, wo er 485 n. Chr. starb. Von der Masse der Traditionen gedrückt, die er doch sämmtlich in sein System hineinzuverarbeiten suchte, soll er oft den Wunsch geäussert haben, dass nichts aus dem Alterthum erhalten sein möchte, als nur die Göttersprüche (*λόγια χαλδαϊκά*, die Proclus in allegorischer Deutung sehr ausführlich commentirt hat) und der Platonische Timaeus.

Die Momente des dialektischen Processes, durch welchen nach Proclus die Weltbildung erfolgt, sind: der Hervorgang aus der Ursache und die Rückwendung zu derselben. Das Hervorgebrachte ist seiner Ursache ähnlich und unähnlich zugleich: vermöge der Aehnlichkeit liegt und bleibt es in der Ursache (*μονή*); vermöge der Unähnlichkeit trennt es sich von ihr (*πρόοδος*); durch Verähnlichung muss es zu ihr sich zurückwenden (*ἐπιστροφή*), und diese Rückkehr hat die gleichen 186
Stufen, wie der Hervorgang (Procli *στοιχείωσις θεολογική*, c. 31—38). Alles Wirkliehe gliedert sich demgemäss nach dem Gesetz der triadischen Entwickelung. Je öfter aber der Process sich vollzogen hat, um so getheilter und unvollkommener ist das Resultat. Das Erste ist das Höchste, das Letzte das Niedrigste. Die Entwickelung ist eine herabsteigende, die sich durch den herabsteigenden Lauf einer Spirallinie symbolisiren lässt (während die Pythagoreisch-Speusippische und in der neueren Zeit die Hegel'sche eine aufsteigende ist).

Das Urwesen ist die Einheit, die aller Vielheit zum Grunde liegt, das Urgute, das alles Gute bedingt, die erste Ursache alles Seienden (instit. c. 4 ff.). Es ist die geheime, unerfassbare und unaussprechliche Ursache von Allem, die Alles hervorbringt und zu der Alles sich hinwendet. Es lässt sich nur analogisch bestimmen; es ist über jede Bejahung und Verneinung erhaben; auch der Begriff der Einheit bezeichnet es nicht in einer adäquaten Weise, da es auch über die Einheit erhaben ist; ebensowenig der des Guten und der Ursache; es ist *ἀναιτίως αἴτιον* (Plat. theol. III, S. 101 ff.; in Parm. VI, 87; in Tim. 110 E); es ist *πάσης σιγῆς ἀῤῥητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον* (Plat. theol. II, 11, S. 110).

Aus dem Urwesen lässt Proclus weder (mit Plotin) unmittelbar die intelligible Welt, noch auch (mit Jamblichus) ein einzelnes zweites und niederes *ἕν*, sondern eine Vielheit von Einheiten (*ἑνάδες*) hervorgehen, die über das Sein, das Leben, die Vernunft und die Erkennbarkeit erhaben sind. Wie viele solcher Henaden es gebe, sagt Proclus nicht; doch soll ihre Zahl geringer sein, als die der Ideen, und sie sollen so in einander sein, dass sie trotz ihrer Vielheit doch auch eine Einheit ausmachen. Das absolute Urwesen ist ohne jede Beziehung zur Welt, diese Henaden aber wirken auf die Welt; in ihnen liegt die Vorsehung (inst. theol. 113 ff.). Sie sind die Götter (*θεοί*) im höchsten Sinne dieses Wortes (inst. 129). Die Henaden haben unter einander ein Rangverhältniss, indem die einen dem Urwesen näher, die anderen ferner stehen (inst. 126).

An die Henaden schliesst sich die Trias der intelligibeln, intelligibel-intellectuellen und intellectuellen Wesen an (*τὸ νοητόν, τὸ νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν, τὸ νοερόν*, Plat. theol. III, 14). Das *νοητόν* fällt unter den Begriff des Seins (*οὐσία*), das *νοητὸν ἅμα καὶ νοερὸν* unter den des Lebens (*ζωή*), das *νοερόν* unter den des Denkens (inst. 101; 138; Plat. theol. III, S. 127 ff.). Auch zwischen diesen drei Wesen oder Wesensclassen besteht unbeschadet ihrer Einheit ein Rangverhältniss; die zweite hat Theil an der ersten, die dritte an der zweiten (Plat. theol. IV, 1).

Das Intelligible im engeren Sinne oder die *οὐσία* fasst in sich die drei Triaden: *πέρας, ἄπειρον, μικτόν* oder *οὐσία· πέρας, ἄπειρον, ζωή· πέρας, ἄπειρον* und *ἰδέαι* oder *αὐτόζωον*. In jeder dieser Triaden nennt Proclus (im Anschluss an die Ausdrücke des Jamblichus) das erste, begrenzende Glied auch *πατήρ*, das zweite unbegrenzte *δύναμις*, das dritte, gemischte, *νοῦς*. Das Intelligibel-Intellectuelle, das unter den Begriff der *ζωή* fällt und Gottheiten enthält, die Proclus als weibliche bezeichnet, gliedert sich in folgender Weise: *ἕν, ἕτερον, ὄν*, welche zusammen die Trias der Urzahlen bilden; *ἓν* und *πλῆθος, ὅλον* und *μέρη, πέρας* und *ἄπειρον*, welche die Trias der zusammenhaltenden Götter (*συνεκτικοὶ θεοί*) ausmachen; *ἡ τὰ ἔσχατα ἔχουσα ἰδιότης, ἡ κατὰ τὸ τέλειον* und *ἡ κατὰ τὸ σχῆμα*, welche die vollendenden Götter (*τελεσιουργοὶ θεοί*) ausmachen (Procl. in Tim. 94; theolog. Platon. IV, 37). Die intellectuellen Wesen endlich, die unter den Begriff des *νοῦς* fallen, sind nach der Siebenzahl gegliedert, indem die beiden ersten Momente, nämlich das dem Sein und das dem Leben entsprechende, sich dreigliedrig spalten, während das dritte ungetheilt bleibt. Indem aber Proclus dann wiederum jedes Glied dieser Hebdomas siebengliedrig theilt, gewinnt er sieben intellectuelle Hebdo-
187 maden, auf deren Glieder er eine Reihe von Gottheiten des Volksglaubens und von Platonischen und neuplatonischen Fictionen durch allegorische Deutung bezieht, z. B. auf das achtzehnte unter den 49 Gliedern, welches er *πηγὴ ψυχῶν* nennt, das Mischgefäss im Platonischen Timaeus, worin der Demiurg die Elemente der Seelensubstanz miteinander verbindet.

Aus dem Intellectuellen fliesst das Seelische. Jede Seele ist ihrem Wesen nach ewig und nur ihrer Thätigkeit nach in der Zeit. Die Weltseele ist aus der theilbaren und untheilbaren Substanz und der mittleren geworden und nach harmonischen Verhältnissen gegliedert. Es giebt göttliche, dämonische und menschliche Seelen. Zwischen dem Sinnlichen und Göttlichen in der Mitte stehend, besitzt die Seele Willensfreiheit. Ihre Uebel hat sie selbst verschuldet. Sie vermag sich zu dem Göttlichen zurückzuwenden. Sie erkennt ein Jedes durch das Verwandte, welches in ihr ist, das Eine durch die übervernünftige Einheit in ihr.

Die Materie ist an sich selbst weder gut noch böse. Sie ist die Quelle der Naturnothwendigkeit. Indem sie durch den Demiurg nach den transscendenten ideellen Urbildern geformt wird, gehen in sie selbst ihr immanente Formen ein (*λόγοι*, die *λόγοι σπερματικοί* der Stoiker, Procl. in Tim. 4 C ff.; in Parmen. IV, 152). Proclus wiederholt hier nur die Platonischen Lehren.

Unter Marinus (aus Flavia Neapolis oder Sichem in Palästina), dem Nachfolger des Proclus, soll die neuplatonische Schule zu Athen sehr in Verfall gerathen sein (Damasc. vita Isidori 228). Mit den theosophischen Speculationen scheint Marinus sich weniger, als Proclus, dagegen mehr mit der Ideenlehre und mit der Mathematik beschäftigt zu haben (ebend. 275). Mitschüler des Marinus waren der Arzt Asklepiodotus aus Alexandria, der später in Aphrodisias lebte, und die Söhne des Hermias und der Aedesia, Heliodorus und Ammonius, die später in Alexandrien lehrten, ferner Severianus, Isidorus aus Alexandria, Hegias, ein Enkel des Plutarch, und Zenodotus, der neben Marinus in Athen lehrte. Isidorus, der noch den Proclus gehört hatte und der Nachfolger des Marinus im Scholarchate wurde, wandte sich wiederum mehr der Theosophie zu, legte aber bald das Lehramt nieder und kehrte in seine Vaterstadt Alexandrien zurück. Als Scholarch in Athen folgte ihm Hegias, diesem endlich (seit etwa 520) Damascius von Damascus. Mit Jamblichus und Proclus geht Damascius in seiner Speculation über das Urwesen besonders darauf aus, dasselbe über alle Gegensätze, an die das Endliche gebunden sei, hinauszuheben.

Nicht lange erfreute sich Damascius der Lehrfreiheit. Der Kaiser Justinian
iess bald nach seinem (527 erfolgten) Regierungsantritt die Häretiker und die Nicht-
christen verfolgen, und untersagte 529 den Unterricht in der Philosophie zu Athen,
confiscirte auch, wie es scheint, das Vermögen der Platonischen Schule. Bald her-
nach (531 oder 532) wanderten Damascius, Simplicius aus Cilicien, der fleissige
und genaue Commentator Aristotelischer Schriften, und fünf andere Neuplatoniker
nach Persien aus, wo sie, ihren Traditionen gemäss, den Sitz alter Weisheit, ein
mässiges und gerechtes Volk und (in dem Könige Khosroës) einen der Philosophie
befreundeten Herrscher zu finden hofften (Agathias de rebus Justiniani II., c. 30).
Durch trübe Erfahrungen enttäuscht, sehnten sie sich nach Athen zurück; in dem
Friedensschluss zwischen Persien und dem römischen Reiche im Jahre 533 wurde
ihnen eine unbehinderte Rückkehr und volle Glaubensfreiheit ausbedungen; aber das
Verbot des philosophischen Unterrichts blieb bestehen, und die neuplatonische, wie
überhaupt die gesammte hellenische Philosophie war fortan (sofern sie nicht, wie schon
bei Synesius und Pseudo-Dionysius Areopagita, sich mit einem christlichen Gewande
umkleidete) bis zum Wiederaufblühen der classischen Studien fast nur noch Sache
der Gelehrsamkeit (wie bereits bei dem mit Simplicius ungefähr gleichzeitigen christ- 188
lichen Commentator des Aristoteles, Johannes Philoponus und bei David dem
Armenier, der um 490 in armenischer und griechischer Sprache Commentare zu der
Einleitung des Porphyrius in die Kategorien des Aristoteles und zu den logischen
und einigen anderen Schriften des Aristoteles schrieb, s. Grdr. II^{a}, § 18, S. 90 ff.
und II^{b}, § 8, S. 53); allmählich gewann sie einen wachsenden Einfluss auf die
schulmässige formale Behandlung der christlichen Theologie und zum Theil auch
auf den Inhalt der theologischen Doctrin.

Einer der letzten Neuplatoniker des Alterthums war Boëthius (470—525, in Athen gebildet 480—498), der durch seine Consolatio, wie auch durch seine Uebersetzung und Erklärung logischer Schriften des Aristoteles und durch seine Erläuterungen zu des Victorinus Uebersetzung der Isagoge des Porphyrius der einflussreichste Vermittler griechischer Philosophie für die ersten Jahrhunderte des Mittelalters geworden ist. Vgl. Grdr. II^{a}, § 17, S. 87 ff.



Anhang.

Tabelle über die Succession der Scholarchen in Athen.

(Grossentheils nach Zumpt, über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen und die Succession der Scholarchen, in: Abh. der Akademie der Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1842, Berlin 1844, philol. u. hist. Abhandlungen, S. 27—119.)

Vor Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Plato aus Athen 387—347.			
Speusippus a. Athen 347—339.			
Xenokrates a. Chalkedon 339—314.	Aristoteles aus Stageira 334—322.		
Polemo aus Ahen 314—270. (Neben und unter ihm Krantor.)	Theophrast aus Eresus 322—287.		
	Strato aus Lampsakus 287—269.	Zeno aus Kitium von 308?—258?	Epikurus aus Samos (von atheniensischem Geschlecht) 306—270.
Krates aus Athen 270—?	Lyko aus Troas 269—226. Hieronymus.	Kleanthes aus Assos 258?—? (Herillus aus Karthago und Aristo aus Chios.)	
Arkesilaus aus Pitana in Aeolis von ?—241.			Hermarchus aus Mitylene 270—? Polystratus. Hippokleides.
Lakydes aus Kyrene 241—215.	Aristo aus Iulis auf der Insel *Κέως* 226—?	Chrysippus aus Soli von ?—207.	Dionysius.
Euander aus Phokis 215—?	? Lykiskus. ? Praxiphanes.		
Hegesinus aus Pergamum von ?—?	? Hieronymus der Rhodier. ? Prytanis.	Zeno aus Tarsus von 207—?	Basilides. ? Protarchus a. Bargylia in Karien.
Karneades aus Kyrene von ?—129 (in Rom 155).	Kritolaus aus Phaselis (in Rom 155).	Diogenes d. Babylonier a. Seleukia am Tigris (i. Rom 155).	? Demetrius Lako.
Klitomachus (Asdrubal) aus Karthago 129—109?		Antipater a. Tarsus.	? Diogenes aus Tarsus.
	Diodorus aus Tyrus (um 110).	Panaetius aus Rhodus.	

Vor Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
		Mnesarchus (um 110—90). Dardanus.	Apollodorus ὁ κηποτύραννος.
Philo aus Larissa (87 in Rom, wo ihn Cicero hörte).	Erymneus.	(Apollodorus Ephillus?)	Zeno aus Sidon (um 90—78). (Cicero u. Atticus hörten bei ihm 79).
Antiochus aus Askalon von 83?—68?. (Cicero hörte bei ihm im Jahre 79).	Andronikus a. Rhodus (um 70, Lehrer des Boëthus aus Sidon).	Dionysius. Antipater aus Tyrus.	Phaedrus (v. 78—70 Lehrer in Athen; schon um 85 in Rom Lehrer Cicero's).
Aristus aus Askalon v. 68?—49? (Lehrer des M. Brutus um 65).			Patron (70 — nach 51). Gleichzeitig lebte Philodemus aus Gadara in Rom, und lehrte Syro in Rom und vielleicht auch in Neapel.)
Theomnestus aus Naukratis in Aegypten (um 44).	Kratippus aus Mitylene (um 44).		

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
Ammonius aus Alexandria (unter Nero und Vespasian, Lehrer des Plutarch). ? Aristodemus aus Aegium (unter Domitian u. Trajan).	Menephilus (Menephyllus).		
	? Aspasius aus Aphrodisias (um 120; einen Schüler von ihm hörte Galenus 145). ? Adrastus aus Aphrodisias.		
Calvisius Taurus aus Berytus oder aus Tyrus (zur Zeit des Hadrian und	Aristokles und Herminus (zur Zeit d. Antoninus Pius).		

Nach Chr.

Platoniker.	Aristoteliker.	Stoiker.	Epikureer.
d. Antoninus Pius, Lehrer d. A. Gellius). (Favorinus.)			
? Atticus (zur Zeit des Marcus Antoninus).	Alexander aus Damaskus (um 170).		
	Alexander aus Aphrodisias (zur Zeit d. Septimius Severus, um 200).		
Diodotus oder Theodotus (um 230).	Ammonius.	Athenaeus.	
	Ptolemaeus.	Musonius.	
		Kallietes (um 260).	
Eubulus (um 265). (Longinus lebte als Lehrer der Litteratur bis 273).			
? Theodorus aus Asine in Argolis (unter Constantinus d. Gr.).			
? Euphrasius.			
? Chrysanthius aus Sardes.			
Priscus aus Molossis (um 350—380).			
Plutarchus, des Nestorius Sohn, aus Athen (bis 433).			
Syrianus a. Alexandria 433—450?			
Proclus der Lykier von 450?—485.			
Marinus aus Sichem von 485—? Neben ihm Zenodotus.			
Isidorus aus Alexandria von ?—?.			
Hegias von ?—?.			
Damascius aus Damascus von ? — 529.			

Berichtigungen und Zusätze.

S. 2, Z. 7 v. o. l.: nach Cicero's und Diogenes' Angabe.

S. 3, Z. 16 v. u. f. h.: Metaph. IV, 3, p. 1005 B, 1 (ed. Bekker): *ἐστὶ δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη.*

S. 5, Z. 15 v. o. l.: über den Begriff st. über die Begriffe.

S. 7, Z. 5 v. u. f. h.: Beim Beginn der Neuzeit gab die Auflösung mancher bisher geltenden Autorität Anlass zu geschichtlicher Forschung. Schon Baco von Verulam hat, von dem scholastischen Aristotelismus unbefriedigt, eine geschichtliche Darstellung der „placita antiquorum philosophorum" als Desiderat bezeichnet. Von Gesammtwerken etc.

S. 8, Z. 19 v. u. f. h.: und noch viel weniger als einen aus inneren Gründen relativ nothwendigen Fortgang vom Skepticismus zum Mysticismus.

S. 11, Z. 13 v. u. l.: hrsg. von seinem Sohne Christian Thomasius, Leipzig 1705.

S. 17, Z. 11 v. o. l.: als st. al. Z. 19 l.: Röth st. Röths. Ebd. Z. 27 v. o. l.: Chinois, Paris. Ebd. Z. 28 v. o. f. h.: Joh. Heinr. Plath, die Religion und der Cultus der alten Chinesen, in: Abh. der philos.-philol. Cl. der k. bayr. Akad. der Wiss., Bd. IX, Abth. 3, München 1863, S. 731—969. Ebd. Z. 15 v. u. l.: Mahabharata. Ebd. Z. 12 v. u. l.: Leipz. st. Bonn. Ebd. Z. 6 v. u. l.: Bd. I ff.

S. 20, Z. 2 v. u. l.: über gleichnamige Männer (*ὁμώνυμοι*).

S. 21, Z. 23 v. u. und S. 191, Z. 19 v. u. l.: Berlin 1781, 1801, 1814.

S. 22, Z. 2 v. o. f. h.: (*περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα*). Ebd. Z. 29 v. o. l.: 1864. Ebd. Z. 30 v. o. f. h.: doch vgl. Lehrs im Rhein. Mus. N. F. XVII, 1862, S. 453—457, der in dieser „Hesychiusschrift" eine Fälschung, nämlich einen spät verfassten Auszug aus Diogenes Laërtius und Suidas findet.

S. 23, Z. 11 v. o. f. h.: Brandis' „Gesch. der Entw." ist eine kürzere, übersichtliche Darstellung.

S. 26, Z. 3 v. u. f. h.: insbesondere erheben sich die hervorragendsten Denker der zweiten (in ihren meisten Vertretern vorwiegend anthropologischen) Periode, namentlich Plato und Aristoteles und zum Theil auch die Stoiker, zu einem allseitigen Philosophiren.

S. 32, Z. 22 v. o. fehlt ein Komma hinter den Worten: zweite Abhandlung. Ebd. Z. 11 und Z. 9 v. u. sind die eingeklammerten Worte: (oder a vor Chr.) und: (oder a nach Chr.) zu tilgen.

S. 32, Z. 24 v. o. und zur Note S. 32 f. f. h.: Die Data sind die julianischen. Es ist üblich, den julianischen Kalender und nicht den gregorianischen auf die ältere Zeit auszudehnen. Doch gewährt die Reduction auf den letzteren den keineswegs unwesentlichen Vortheil, dass danach die Aequinoctien und Solstitien bereits in den ältesten historischen Zeiten auf die nämlichen Monate und Tage, wie noch heute, fallen. Mindestens sollte der Historiker (der ja ohnedies in der Jahres- und Tagesbezeichnung vom Astronomen abweicht) gregorianisch die antiken Data bezeichnen. Um die Reduction auszuführen, muss man die Bestimmungen, die bei der Einführung des gregorianischen Kalenders (1582, da man auf den 4. Oct. sofort den 15. folgen liess) für die Zukunft

und mit Bezug auf einen Theil der Vergangenheit festgesetzt wurden (dass nämlich in je 400 Jahren drei Schalttage des julianischen Kalenders wegfallen sollten, und zwar in den Jahren, deren Zahl durch 100, aber nicht durch 400 ohne Rest dividirbar sei), auch auf die frühere Vergangenheit beziehen. Es ergeben sich für die oben bezeichneten Finsternisse der Reihe nach folgende gregorianische Data: 22. Mai 585 vor Chr. (= — 584), 12. Febr. 478, 29. Juli 431, 16. März 424, 22. Aug. 413, 29. Aug. 404, 16. Juni 400, 9. Aug. 394, 15. Sept. 331, 10. Aug. 310, 18. Juni 168.

In gleicher Art sind die julianischen Data S. 90 u. a. auf gregorianische zu reduciren, indem von dem julianischen Datum für die Jahre 601 bis 501 v. Chr. 6. Tage, 501 bis 301 v. Chr. 5, 301 bis 201 v. Chr. 4, 201 bis 101 v. Chr. 3, 101 v. Chr. bis 100 n. Chr. 2, 100 bis 200 n. Chr. 1 Tag subtrahirt (zu demselben aber für 300 bis 500 n. Chr. 1, 500 bis 600 n. Chr. 2 Tage etc. addirt) werden.

S. 33, Z. 19 v. o. f. h.: Nach Diog. L. I, 24 f. wurde der Satz, dass der Winkel im Halbkreis ein rechter sei, von Einigen auf Thales, von Anderen auf Pythagoras zurückgeführt.

S. 41, Z. 5—7 v. o. sind die Worte Plato — fortzugehen zu tilgen.

S. 43, Z. 19 v. o. f. h.: Vermehren, die pythag. Zahlen, G.-Pr., Güstrow 1863. Ebd. Z. 18 v. u. f. h.: vgl. Leop. Schmidt in: Gött. gel. Anz. 1865, Stück 24, S. 931–958.

S. 47, Z. 15 v. u. f. h.: Theod. Vatke, Parmenidis Veliensis doctrina qualis fuerit, diss. inaug., Berol. 1864.

S. 61, Z. 14 v. o. l.: Fr. Breier.

S. 65, Z. 27 v. o. sollte das Wort leerer um eine Zeile tiefer stehen.

S. 72, Z. 15 v. u. f. h.: Diemer, de Prodico Ceo, G.-Pr., Corbach 1859.

S. 74, Z. 1 v. u. f. h.: Luzac, lectiones Atticae, de διγαμίᾳ Socratis, Lugd. Bat. 1809 (zugleich eine Kritik der biographischen Schriftstellerei des Aristoxenus und anderer Peripatetiker, die manche Fabeln für historische Wahrheit ausgegeben haben).

S. 76, Z. 15 v. o. f. h.: Seibert, Sokrates und Christus, in: Pädag. Archiv, hrsg. von Langbein, I., Stettin 1859, S. 291—307.

S. 78, Z. 19 v. o. sollte Memorab. nur einmal stehen. Ebd. Z. 17 v. u. l. untrennbare Einheit st. Identität.

S. 79, Z. 25 v. o. f. h.: Im Wesentlichen richtig bezeichnet Cicero's bekannter Ausspruch (Tusc. V, 4, 10 und Acad. post. I, 4, vgl. Diog. L. II, 21), Sokrates habe die Philosophie vom Himmel zur Erde in die Städte und Häuser herabgeführt, den Fortgang von der kosmologischen Naturphilosophie der Früheren zur anthropologischen Ethik.

S. 86, Z. 4 v. o. l. im st. in.

S. 88, Z. 9 v. u. l. dem st. den.

S. 89, Z. 16 v. u. l. Hedonismus st. Sensualismus.

S. 90, Z 18 v. u. l. Naturerscheinungen und sittliche Verhältnisse st. Naturverhältnisse.

S., 92, nach Z. 19 v. o. f. h.: George Grote, Plato and the other companions of Socrates, London 1865.

S. 96, Z. 19 v. o. l. derselben st. desselben. Ebd. Z. 21 v. o. l. Hermannschen st. Herrmannschen.

S. 97, Z. 7 v. u. f. h.: Auf Platonische Schriften beziehen sich von Abhandlungen aus der neuesten Zeit u. a. auch folgende: A. Matinée, Examen du Parménide, thèse pour le doctorat ès lettres, Havre 1864, Franz Susemihl in den Einleitungen zu seiner Uebersetzung Platonischer Schriften in der von C. N. v. Osiander und G. Schwab hrsg. Sammlung, Max. Schneidewin, de Plat. Theaet. parte priori, diss. inaug., Gott. 1865, Meinardus, wie ist Plato's Protagoras aufzufassen? G.-Pr., Oldenburg 1865, etc.

S. 99, Z. 5 v. u. f. h.: ferner Mehring in: Fichte's Zeitschr. f. Philos., Bd. 45, 1864, S. 11—49 und 173—204, wonach der Dialog Parmenides von Aristoteles ver-

fasst worden sein soll, was in gewissem Betracht leichter denkbar sein mag, als die Platonische Autorschaft, aber doch auch keineswegs wahrscheinlich ist, da die specifisch Aristotelische Umbildung der Ideenlehre zur Wesenslehre sich darin, auch nicht einmal andeutungsweise vorfindet. Ebd. vor Z. 21 v. u. f. h.: Grote hält die von Thrasyllus bezeugten Dialoge sämmtlich für echt, weil vorauszusetzen sei, dass dieselben auf der alexandrinischen Bibliothek als Platonische Schriften aufbewahrt gewesen seien (was allerdings sehr wahrscheinlich ist) und weil ferner anzunehmen sei, dass diese Bibliothek dieselben gleich anfangs von den Platonikern in der Akademie erlangt habe (was wahrscheinlich von manchen, aber schwerlich von allen gilt) und dass diese Platoniker ein vollständiges und treues Archiv der echten Platonischen Schriften besessen haben (diese letztere Annahme aber ist sehr gewagt und nicht erwiesen; denn in jener frühen Zeit prävalirte noch durchaus das productiv-philosophische Interesse vor dem litterarisch-antiquarischen; es ist schon zweifelhaft, ob Plato selbst von allen seinen Dialogen Abschriften aufbewahrt habe; es ist denkbar, dass in Plato's Nachlass, wie auch in Büchersammlungen von Platonikern Exemplare von (nicht im Publicum verbreiteten) Schriften von Schülern Plato's zum Theil ohne genaue Bezeichnung des Verfassers sich vorgefunden haben, was früher oder später zu Irrungen Anlass geben konnte; die Annahme, dass eine vollständige Sammlung der echten Schriften Plato's als maassgebende Norm im Besitz der Schule gewesen sei, würde zu viel beweisen, weil daraus die Echtheit der ganzen überlieferten Sammlung folgen würde und doch die Vertheidigung der Echtheit aller Stücke derselben schwerlich mit Ueberzeugungskraft durchzuführen ist). Grote nimmt ferner an, dass die sämmtlichen Dialoge Plato's, wie auch der anderen Sokratiker, erst nach dem Tode des Sokrates verfasst worden seien; er vertritt diese durchaus naturgemässe Ansicht (welcher nur einige unglaubwürdige Angaben über den Lysis und Phaedrus entgegenstehen) mit den triftigsten Argumenten. Eine von Plato beabsichtigte Folge sämmtlicher Dialoge nimmt Grote nicht an, er verwirft die Schleiermachersche und die Munksche Voraussetzung eines mit wenigen Ausnahmen alle umfassenden didaktischen oder künstlerischen Planes; er verneint jegliche „peremptory and intentional sequence or interdependence“; jeder Dialog ist das Product des „state of Plato's mind at the time when it was composed“; bei der Abfassung der untersuchenden Dialoge braucht Plato keineswegs schon im Besitz der in den constructiven gegebenen Lösungen gewesen zu sein; Erschütterung von Vorurtheilen und Aufzeigung von Schwierigkeiten hat bereits an sich selbst Werth; „the dialogues of search present an end in themselves“. Grote glaubt nicht, dass die Zeitfolge der Mehrheit der Dialoge im Einzelnen sich ermitteln lasse; zum Behuf der Darstellung wählt er folgende Ordnung: Apologia (früh und im Wesentlichen treu), Crito, Euthyphro, Alc. I. u. II., Hippias major u. minor, Hipparchus, Minos, Theages, Erastae, Ion, Laches, Charmides, Lysis, Euthydemus, Meno, Protagoras, Gorgias, Phaedo, Phaedrus, Symposion, Parmenides, Theaetetus, Sophistes, Politicus, Cratylus, Philebus, Menexenus, Clitopho (dessen Echtheit als eines später verworfenen, erst aus Plato's Nachlass veröffentlichten Entwurfs Grote gut vertheidigt), Rep., Tim. u. Critias, Leges und Epinomis. Grote's Werk ist sehr reich an Anregung und Belehrung; der Verfasser der „Geschichte Griechenlands“ bewährt auch hier seine Meisterschaft in historischer Darstellung; aber bei der Voraussetzung der Echtheit aller von Thrasyll bezeugten Dialoge hat die wesentliche Einheit in Plato's Denken, wie auch in Plato's Darstellung, allzusehr hinter eine wechselvolle Mannigfaltigkeit zurücktreten müssen.

S. 100, Z. 3 v. u. f. h.: auch die Echtheit dieser Dialoge steht nicht ganz ausser Zweifel.

S. 101, Z. 10 v. o. l.: Cratylus (*περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων*, über die Frage, ob die Namen den Dingen von Natur oder conventionell, *φύσει* oder *θέσει*, zukommen); Schaarschmidt bestreitet die Echtheit dieses Dialogs in: Rhein. Mus. N. F. XX, 1865, S. 321—356. Ebd. Z. 23 v. o. f. h.: doch lässt sich auch annehmen, dass der Philebus als ein vorwiegend ethischer Dialog sich unmittelbar an die Republik anschliesse. Ebd. Z. 32 u. 33 v. o. sind die Worte zu tilgen: Ed. Alberti, Gesichtspunkte etc.; denn diese Abhandlung bezieht sich nicht eigens auf Soph. u. Politicus, sondern auf einige kleinere Dialoge. Da-

gegen vgl.: Ed. Alberti, einige Bemerkungen zum Zusammenhang des Platonischen Theaet. mit dem Soph., in: N. Jahrb. f. Ph. u. P., Bd. 79, S. 473—482.

S. 105, Z. 4 v. o. f. h.: Trendelenburg, das Ebenmaass, ein Band der Verwandtschaft zwischen der griech. Arch. u. Philosophie, Festgruss an Ed. Gerhard, Berlin 1865, wo das Hinausgehen der Idee über die Erscheinung im Sinne der Tendenz der Natur durch die über das Maass der Wirklichkeit hinausgehende Annäherung des Camperschen Gesichtswinkels an den rechten Winkel in der griechischen Plastik erläutert wird; in diesem Sinne sei die Idee „die über den Wechsel der Erscheinungen erhabene Grundgestalt, das Urbild, dem die Dinge nachstreben". Ebd. Z. 10 v. o. l. Bossut st. Bossuet. Ebd. Z. 18 v. o. f. h.: Hölzer, Grundzüge der Erkenntnisslehre in Pl. Staat, G.-Pr., Cottbus 1861. Ebd. Z. 20 v. u. f. h.: (sofern die betreffenden kleinen Dialoge von Plato verfasst worden sind).

S. 110, Z. 21 v. u. f. h.: Felix Bobertag (de materia Pl. quam fere vocant, meletemata, Breslau 1864). Ebd. Z. 12 v. u. f. h.: Chaignet (de la psychologie de Platon, Paris 1862).

S. 111, Z. 22 v. o. f. h.: Tim. p. 29 E: *ἀγαθὸς ἦν* (nämlich der höchste Gott, der Bildner der Welt, *ὁ δημιουργός*), *ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος, τούτου δ᾽ ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ.* Phaedr. p. 247 A: der Neid steht ausser dem göttlichen Chor. (Vgl. Arist. Metaph. I, 2, p. 983 B, 2.) Doch involvirt auch die bekämpfte Vorstellung, sofern sie den Götterneid als die Reaction der allgemeinen Ordnung gegen jegliches individuelle Uebermaass auffasst, ein sittlich-religiöses Element.

S. 119, Z. 21 v. o. l. Brodersen.

S. 121, Z. 13 v. o. f. h.: Der Stoiker Aristo sagte (nach Diog. L. IV, 33), Ilias VI, 181 parodirend, Arcesilas sei:

πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύῤῥων, μέσσος Διόδωρος.

S. 125, nach Z. 7 v. o. f. h.: Der erste Band dieser (unvollendet gebliebenen) Ausgabe enthält mehrere sehr werthvolle Abhandlungen, insbesondere auch über die Ausgaben des Aristoteles und seiner griechischen und lateinischen Commentatoren. Ebd. Z. 4 v. u. f. h.: auch die Meteorologie, Paris 1863.

S. 127, Z. 2 v. o. l.: zur Erwähnung von Moritz Vermehren, Arist. Schriftstellen I., Leipz. 1864, f. h.: (unter den Abhandlungen aus neuester Zeit über die Nik. Ethik eine der tüchtigsten, die an einer Reihe von Stellen wohl unzweifelhaft das Richtige trifft, z. B. V, 2, p. 1129 A, 32: *δοκεῖ δὲ ὅ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ* [*ὁ*] *ἄνισος*, ferner V, 5, p. 1130 B, 8: *ἐπεὶ δὲ τὸ ἄνισον καὶ τὸ πλέον οὐ ταὐτὸν* (scil. *τῷ παρανόμῳ*) *ἀλλ᾽ ἕτερον ὡς μέρος πρὸς ὅλον* (*τὸ μὲν γὰρ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δὲ ἄνισον ἅπαν παράνομον*) etc., und ebenso im Ganzen wohl auch bei der Erklärung der *εὐδαιμονία συναριθμουμένη* Eth. N. I, 5, p. 1097 B, 16, wo jedoch zu bemerken wäre, dass Aristoteles hier nur eine der Platonischen Phileb. p. 21 sq. analoge vorläufige Abschätzung im populären Sinne vollzieht und daher hier die reale Untrennbarkeit der *εὐδαιμονία* von anderen Gütern in Betracht zu ziehen nicht Anlass hat: vergleichen wir die blosse *εὐδαιμονία*, die freilich nur durch Abstraction isolirt werden kann, mit der blossen, nicht als die *εὐδαιμονία* bereits involvirend gedachten *ἡδονή* oder *τιμή* oder dem *νοῦς*, so erscheint jene als vorzüglicher; die Vereinigung aber ist wiederum vorzüglicher). Ebd. Z. 6 v. o. f. h.: Emil Heitz, die verlorenen Schriften des Aristoteles, Leipzig 1865.

S. 128, Z. 1 v. o. l.: Die streng philosophischen Schriften heissen Polit. III, 12, p. 1282 B, 19 u. ö. (vgl. Eud. Ethik I, 8, 1217 B, 23) *οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι*, und hiermit ist nahe verwandt die Bezeichnung: *διδασκαλικοὶ λόγοι* de soph. elenchis c. 2, p. 165 B, 1: *οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἑκάστου μαθήματος καὶ οὐκ ἐκ τῶν τοῦ ἀποκρινομένου δοξῶν συλλογιζόμενοι* (welche letzteren *λόγοι*, die als *πειραστικοὶ* zu den exoterischen gehören, darum doch nicht von der Sache abirren, wie die *ἔξωθεν λόγοι* Pol. II, 6, 1264 B, 39; cf. Eth. Eud. VII, 1, 1235 A, 4; VII, 5, 1239 B, 6). Die *ἐξωτερικὰ* definirt Simplicius (in phys. 386 B, 25) als *τὰ κοινὰ καὶ δι᾽ ἐνδόξων περαινόμενα*, Philoponus als *λόγοι μὴ ἀποδεικτικοὶ μηδὲ πρὸς τοὺς γνησίους τῶν ἀκροατῶν εἰρημένοι, ἀλλὰ πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐκ πιθανῶν ὡρμημένοι.* Da Aristoteles sich öfters in den streng wissenschaftlichen Schriften an die „Hörer" wendet, so werden diese

Schriften von Späteren akroamatische genannt. Die philosophische Beschäftigung mit einem bestimmten Kreis von Objecten heisst eine πραγματεία, und die philosophischen, ohne dialogischen Schmuck nur auf das Forschungsobject gerichteten Schriften werden mitunter als pragmatische bezeichnet. Ebd. Z. 19 v. o. f. h.: vgl. die Litt. o. S. 104 f. und Bournot, Platonica Aristotelis opera, Progr., Putbus 1853.

S. 130, Z. 15 v. o. l.: Das erste dieser Bücher (Eth. Nicom. V. = Eth. Eudem. IV.) lässt sich (jedoch vielleicht mit Ausnahme von c. 11, 12, 15) mit überwiegender Wahrscheinlichkeit sowohl aus inneren Gründen, als auch nach den Citaten in der Politik der Nikomachischen Ethik vindiciren. In der zweiten Hälfte ist die Ordnung mehrfach gestört. Der Abschnitt in c. 10 p. 1134 A, 23 bis 1135 A, 15 muss anderswohin gehören, nach Hildenbrand's Vermuthung an den Schluss von c. 8, wozu aber weder das εἴρηται πρότερον p. 1134 A, 24 stimmt, das eine weitere Entfernung von c. 8 voraussetzt, noch auch die in der Anlage des Ganzen sich bekundende Weise des Aristoteles, auf die weiteren und insbesondere politischen Beziehungen erst nach Abschluss der allgemein gehaltenen, nur auf das jedesmalige Untersuchungsobject als solches gerichteten Erörterung einzugehen, welcher Methode gemäss jener Abschnitt nicht vor c. 9 und wohl auch nicht vor c. 10 stehen darf. An c. 12 muss sich c. 15 unmittelbar anschliessen, wesshalb Zeller c. 15 mit Ausnahme des letzten Satzes zwischen 12 und 13 stellen will; da aber c. 13 sich seinem Inhalt nach (obschon nicht formell; vielleicht sind Anfangsworte ausgefallen) an c. 10 anschliesst (was auch Spengel vermuthungsweise, bestimmter Fechner, Hampke u. A. annehmen), so sind vielmehr c. 11 und 12 nach 13 und 14 zu stellen. Die richtige Ordnung möchte demnach folgende sein: c. 8, 9, 10 mit Ausnahme des oben bezeichneten Abschnitts, 13, 14, dann jener Abschnitt aus c. 10, endlich 11, 12, 15. Der Fehler kann durch falsche Lage zweier Blätter in einem Urcodex entstanden sein. Ursprünglich enthielt ein Blatt, dessen Zahl = a sei, etwa c. 8 post med. bis c. 10, p. 1024 A, 23, ein Blatt a + I c. 10, 1135 A, 15 bis c. 10 fin., p. 1136 A, 9, ein Blatt a + II c. 13 und 14, p. 1137 A, 4 bis 1138 A, 3, ein Blatt a + III die jetzt in c. 10 befindliche Stelle 1134 A, 23 bis 1135 A, 15, ein Blatt a + IV c. 11 und 12, p. 1136 A, 10 bis 1137 A, 4, endlich ein Blatt a + V den Schluss des ganzen Buches, c. 15, p. 1138 A, 4 bis 1138 B, 14. Die Blätter geriethen in die falsche Ordnung: a, a + III, a + I, a + IV, a + II, a + V. Der Verfasser der Magna Moralia scheint den Fehler schon vorgefunden zu haben. Vielleicht ist an eben der Stelle, wo diese Verwirrung entstand, auch eine Einfügung von zwei Büchern der Eudemischen Ethik in die Nik. erfolgt. Das jetzige Buch VI. der Nik. Eth. = Buch V. der Eudem. kommt in gewissem Betracht mehr mit den der Eudem., als mit den der Nikom. Ethik angehörenden Büchern überein (vgl. Alb. Max. Fischer, de Eth. Nic. et Eud., diss. inaug., Bonn 1847, dessen Argumente freilich von ungleichem Werthe sind, und Fritzsche in seiner Ausgabe der Eudemischen Ethik); doch muss zum mindesten ein Buch von wesentlich gleichem Inhalt der Nik. Ethik ursprünglich angehört haben, auf welches sich Aristoteles Metaph. I, 1, p. 981 B, 25 bezieht.

S. 132, Z. 10 v. o. f. h.: Doch lassen jene Nachweisungen allerdings zum Theil erhebliche Zweifel zu. Die Annahme, dass mehrere philosophische Hauptschriften des Aristoteles in der Zeit nach Theophrast und Neleus bis auf Apelliko und Andronikus unbekannt gewesen seien, erhält eine gewisse Bestätigung durch das Verzeichniss der Aristotelischen Schriften bei Diog. L. V, 22—27, dessen letzte Quelle höchst wahrscheinlich der (wie es scheint, durch Hermippus aus Smyrna angefertigte) Katalog Aristotelischer Schriften auf der alexandrinischen Bibliothek ist. Vgl. Emil Heitz a. a. O. S. 20, 45 ff., 241 u. ö.

S. 133, nach Z. 23 f. h.: Phil. Gumposch, über die Logik und die logischen Schriften des Aristoteles, Leipzig 1839.

S. 138, Z. 20 v. u. f. h.: und ausführlicher: de causa finali Aristotelea, Berol. 1865.

S. 144, Z. 25 v. u. f. h.: Aubert, die Cephalopoden des Aristoteles in zoologischer, anatomischer und geschichtlicher Beziehung, Leipzig 1862.

S. 149, Z. 20 v. u. f. h.: Lüdke, die praktische Klugheit bei Arist., Stralsund 1862.

S. 151, Z. 18 v. u. f. h.: und überhaupt der, welcher bereit ist, dem Furchtbaren um des sittlich Schönen (*καλόν*) willen Stand zu halten, Eth. N. III, 10, p. 1115 B, 12 (wo Bekker falsch interpungirt).

S. 152, Z. 10 v. u. f. h.: In der das *ἀντιπεπονθός* im Handelsverkehr erläuternden Stelle Eth. N. V, 8, p. 1133 A, 14 möchte zu lesen sein: *ἔστι δὲ τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν· ἀνῃροῦντο γὰρ ἂν εἰ μὴ ὃ* (Rassow im Programm des Joachimsth. Gymn., Berl. 1858, und schon Frühere (s. Zell z. d. St.) fügen dieses ὃ mit Recht hinzu) *ἐποίει τὸ ποιοῦν καὶ ὅσον καὶ οἷον, καὶ τὸ πάσχον ἴσαζε* (statt *ἔπασχε*) *τοῦτο καὶ τοσοῦτον καὶ τοιοῦτον*. Zu der Aristotelischen Lehre vgl. Plat. Leg. VI, p. 757, wo in dem geometrisch Proportionalen das politisch Gerechte erkannt, das Gleiche nach der arithmetischen Proportion aber als politisches Princip verworfen wird. Auf diese Beziehung macht Trendelenburg aufmerksam, das Ebenmaass etc. S. 17.

S. 154, Z. 13 v. u. l.: *αἷμα*.

S. 156, Z. 3 v. u. l.: *μελῶν*.

S. 159, Z. 13 v. o. f. h.: Porphyr. vit. Plot. 24: *Ἀνδρόνικος ὁ Περιπατητικὸς τὰ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου εἰς πραγματείας διεῖλε, τὰς οἰκείας ὑποθέσεις εἰς ταὐτὸν συναγαγών*. Vgl. o. S. 131.

S. 161, Z. 7 v. u. l.: F. C. Schneider, M. Aurel's Meditationen, aus dem Griechischen, Bresl. 1857, 2. A. ebd. 1865.

S. 171, Z. 7 v. u. ist mit Jacob Bernays (Rh. Mus. N. F. IX, 1853, S. 258) statt *ῥύοιο* zu lesen: *μὲν ῥύον*.

S. 176, Z. 15 v. o. f. h.: und Gust. Bossart-Oerden (das Wesen der Dinge, von T. Lucretius Carus, metrisch übersetzt, Berlin 1865).

S. 191, Z. 9 v. u. f. h.: Christian Garve's Anmerkungen und Abhandlungen zu seiner Uebersetzung der Schrift de officiis, Bresl. 1783, 6. Ausg. ebd. 1819. Ebd. Z. 7 v. u. f. h.: J. Klein, de fontibus Topicorum Ciceronis, Bonn 1844.

S. 197, Z. 20 v. o. l. manchen von ihnen st. ihnen.

S. 199, Z. 18 v. u. l. Pseudo-Phocylide.

S. 207, Z. 6 v. o. f. h.: A. Chassang, Paris 1862; 2. éd. 1864; vgl. Iwan Müller, zur Apollonius-Litteratur, in: Zeitschr. für luth. Theol. u. Kirche, herausg. von Delitzsch und Guericke, 24. Jahrg., 1865, S. 412—423 und S. 592.

S. 209, Z. 16 v. u. l. *ἐπιτομῆς* st. *ἐκλογῆς*.

S. 230, Z. 22 v. u. l. Paris 1840.

S. 240, Z. 15 v. o. l. 34 st. 33.





